Moraltheologie

von

Dr. Franz X. Göpfert.

Zweiter Band.

Property of

CBF

Please return to

Graduate Theological

Union Library

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe.

Theologische Lehr- und Handbücher.

XIII.

Moraltheologie.

Von

Franz Adam Göpfert,

Dr. theol., o. ö. Professor der Moral- und Pastoraltheologie, sowie der Homiletik und der christlichen Socialwissenschaft an der Universität Würzburg.

Zweiter Band.

Dritte Auflage.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1901.

Moraltheologie.

Von

Franz Adam Göpfert,

Dr. theol., o. ö. Professor der Moral- und Pastoraltheologie, sowie der Homiletik und der christlichen Socialwissenschaft an der Universität Würzburg.

250.8
G661

Zweiter Band.

Dritte Auflage.

Mit Druckerlaubnis des bischöflichen Ordinariats Würzburg.

FRANCISCAN CONVENT, SANTA BARBARA, CAL.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1901.

#2172

Vorwort.

Auch die dritte Auflage dieses Bandes enthält, abgesehen von formellen Verbesserungen, die neueren Entscheidungen der römischen Kongregationen über die behandelten Gegenstände, zieht weitere Fragen der christlichen Socialpolitik in den Kreis der Besprechung und berücksichtigt noch mehr, als dies in den ersten beiden Auflagen geschehen ist, die Bestimmungen des neuen Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich, wofür wir insbesondere auf das vortreffliche Buch von Lehmkuhl (Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches. Freiburg, Herder. 5. Aufl.) als Quelle verweisen. Freilich können dessen Bestimmungen nicht in allen Fällen im Gewissen verpflichten oder das Gewissen entlasten; aber sie schaffen doch in vielen Dingen Rechte und Pflichten, welche das natürliche Gesetz freiläßt oder in welchen die natürlichen Verpflichtungen von uns nicht klar und bestimmt erkannt werden. Manche dieser Bestimmungen werden freilich erst durch die Rechtsprechung ihre genauere Umschreibung erhalten, da die Rechtslehrer selber in deren Auslegung nicht übereinstimmen, ein Beweis, mit welchem Unrecht man der katholischen Moral die Verschiedenheit der Ansichten in Einzelfragen zum Vorwurf macht.

Salus animarum suprema lex esto!

Würzburg, am hl. Pfingstfeste 1901.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

II. Abschnitt.

Das sittliche Leben in seiner Beziehung auf den Menschen.

I. Abteilung.

Die Liebe als Grundtugend des sittlichen Lebens.

Seite

§ 66. Die christliche Selbstliebe 1
§ 67. Die christliche Nächstenliebe. Die Feindesliebe 13
§ 68. Die Ordnung der christlichen Liebe 22
§ 69. Die Werke der Barmherzigkeit. Das Almosen 30
§ 70. Die brüderliche Zurechtweisung 38
§ 71. Sünden gegen die Nächstenliebe 44
§ 72. Fortsetzung. Das Ärgernis 50
§ 73. Fortsetzung. Die Mitwirkung 58

II. Abteilung.

Die sittlichen Tugenden.

I. Abhandlung.

Die allgemein verbindlichen Tugenden und Pflichten.

I. Kapitel. Die Tugend der Gerechtigkeit.

Art. I. **Recht und Gerechtigkeit.**

§ 74. Recht und Gerechtigkeit im allgemeinen 67
§ 75. Das Eigentum 77
§ 76. Subjekt des Eigentums 87
§ 77. Die Erwerbung des Eigentums 102
§ 78. Die Präskription 109
§ 79. Die Erbfolge 120
§ 80. Die Verträge im allgemeinen 132
§ 81. Die unentgeltlichen Verträge 145
§ 82. Die onerosen Verträge 164

Art. II. **Die Rechtsverletzung.**

§ 83. Die Rechtsverletzung im allgemeinen 189
§ 84. Versündigungen gegen Leib und Leben des Nebenmenschen 191
§ 85. Verletzung der Ehrengüter 208
§ 86. Beschädigung der Glücksgüter. Diebstahl 216

Art. III. Die Restitution.

Seite
§ 87. Die Restitutionspflicht im allgemeinen 228
§ 88. Die Aneignung fremden Gutes als Titel der Restitutionspflicht . . 229
§ 89. Die ungerechte Beschädigung als Titel der Restitutionspflicht . . . 237
§ 90. Die ungerechte Mitwirkung als Titel der Restitutionspflicht . . . 243
§ 91. Art und Weise der Restitution 255
§ 92. Die von der Restitution entschuldigenden Gründe 261
§ 93. Die Restitutionspflicht im besonderen 265

II. Kapitel. Die mit der Gerechtigkeit verwandten Tugenden.

§ 94. Die auf einer gesetzlichen Verpflichtung beruhenden Tugenden . . . 281
§ 95. Die auf einer moralischen Verpflichtung beruhenden Tugenden . . . 285

III. Kapitel. Die Starkmut und die damit verwandten Tugenden.

§ 96. Die Starkmut und die damit verwandten Tugenden 296

IV. Kapitel. Die Tugend der Mäßigkeit.

§ 97. Die Mäßigkeit im allgemeinen 300
§ 98. Die Mäßigkeit in Speise und Trank 300
§ 99. Die Keuschheit 312
§ 100. Die Unkeuschheit 316
§ 101. Die vollendeten Handlungen der natürlichen Unkeuschheit 321
§ 102. Peccata consummata contra naturam 330
§ 103. Continuatio 338
§ 104. Die nicht vollendeten Handlungen der Unkeuschheit. Die Unschamhaftigkeit 339
§ 105. Fortsetzung 349
§ 106. Die inneren Sünden gegen die Keuschheit 364
§ 107. Die Demut 367

II. Abhandlung.

Die Tugenden und Pflichten der besonderen Stände.

I. Kapitel. Die Pflichten der weltlichen Stände.

§ 108. Die wechselseitigen Pflichten der Eltern und Kinder 369
§ 109. Die Pflichten der Ehegatten 381
§ 110. Die Pflichten der Herrschaften und Dienstboten 382
§ 111. Die Pflichten zwischen Lehrern und Schülern 384
§ 112. Die Pflichten des Richters, des Angeklagten, der Zeugen, des Anwalts 386
§ 113. Die Pflichten der Wähler und der Abgeordneten 404
§ 114. Die Verpflichtungen der Ärzte 406

II. Kapitel. Die Pflichten der geistlichen Stände.

§ 115. Der Klerikalstand 411
§ 116. Der Ordensstand 429
Sachregister 453

II. Abschnitt.

Das sittliche Leben in seiner Beziehung auf den Menschen.

Die Wahrheit unseres religiösen Verhaltens gegen Gott muß sich in unserem Verhalten gegen den Nebenmenschen offenbaren. „Was ihr dem geringsten meiner Brüder gethan, das habt ihr mir gethan", Matth. 25. 40, und „Wenn einer sagt: ich liebe Gott, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner", Ioan. 4. 20. Darum muß die Liebe zu Gott sich ausdehnen auf den Menschen. Die geordnete Nächstenliebe hat aber die Selbstliebe zur Voraussetzung; darum kann die eigene Person von der Liebe nicht ausgeschlossen sein. Die „Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes", Rom. 13. 10, und die Königin aller Tugenden; darum treibt die Liebe zur Übung aller sittlichen Tugenden, insbesondere der Tugend der Gerechtigkeit. So teilen wir diesen Abschnitt ein in zwei Abteilungen:

I. Die Liebe als die Grundtugend des sittlichen Lebens,

II. die sittlichen Tugenden.

I. Abteilung.

Die Liebe als die Grundtugend des sittlichen Lebens.

§ 66. Die christliche Selbstliebe.

1. Jedes sinnliche Wesen trägt in sich den Trieb nach Vollendung 1
seines Seins und seiner Kräfte, d. i. nach Vollkommenheit und Glückseligkeit. Dieser Trieb ist die Selbstliebe im weitesten Sinne; denn lieben heißt jemand etwas Gutes wollen. Vollkommenheit und Glückseligkeit eines Wesens besteht in der Aufnahme desjenigen, was gut ist. Darum heißt nach Selbstvollendung, nach Vollkommenheit und Glückseligkeit streben soviel, als sich selbst Gutes wollen, d. i. sich selbst lieben. Diese Selbstliebe ist zunächst natürlicher Trieb und fällt unter das Gebiet des Sittlichen erst, sobald ihre Bethätigung vom freien Willen des Menschen abhängig ist. Der Mensch kann nun seine Vollendung suchen

1) ausschließlich in den geschaffenen Gütern, d. i. die Selbstsucht, die ungeordnete Selbstliebe, die Quelle aller Sünde,

2) wie er soll, in Gott, die sittlich gute Selbstliebe. Die Selbstliebe ist nun wieder:

a) eine natürliche, insofern sie auf die natürliche Vollendung gerichtet ist, d. i. die Vollkommenheit und Seligkeit durch natürliche Erkenntnis und Liebe Gottes anstrebt;

b) eine übernatürliche, insofern sie mit Hilfe der göttlichen Gnade die übernatürliche Vollendung durch die Anschauung Gottes anstrebt. Sie ist wieder α) amor concupiscentiae, begehrliche Liebe, d. i. das übernatürliche Verlangen der Hoffnung, wenn sie die übernatürliche Seligkeit für die eigene Person durch den Besitz Gottes anstrebt, und β) Charitas, wenn der Mensch sich um Gottes willen liebt, weil in uns Gottes Vollkommenheiten sich offenbaren, weil auch wir zur Gemeinschaft mit Gott durch Gnade und Seligkeit berufen sind, weil Gott durch unsere Seligkeit umsomehr geliebt und verherrlicht wird. So ist auch für die theologische Selbstliebe Gott Objekt und Motiv.

Der hl. Thomas (2. 2. q. 19. a. 6) unterscheidet drei Arten von Selbstliebe, eine, welche der Charitas widerstreitet, wenn der Mensch das eigene Gut sucht als Ziel; eine, welche in der Charitas eingeschlossen ist, wodurch der Mensch sich um Gottes willen und in Gott liebt; eine, welche von der Charitas sich unterscheidet, ihr aber nicht entgegen ist, vielmehr sich ihr unterordnen kann, wenn der Mensch das eigene Gut sucht, aber nicht als Ziel.

So ist die christliche Selbstliebe 1) Tugend als vorzügliche Frucht der Charitas, 2) Gebot, 3) Regel und Maß der Nächstenliebe.

Die Selbstliebe ist vor allem Tugend; es bezeichnet keineswegs eine Unvollkommenheit, daß der Mensch sich selber liebt; dies trifft nicht einmal zu in der begehrlichen Liebe, wie sie im Akte der Hoffnung liegt, weil der Mensch im Streben nach der Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes nur den Willen Gottes erfüllt; noch viel weniger aber liegt in der Selbstliebe, mit welcher der Mensch sich um Gottes willen liebt, eine Unvollkommenheit, sondern ebenfalls wieder ein Eingehen auf den Willen Gottes, der in uns verherrlicht werden will durch Gnade und Glorie. Ja, wohl nicht als Habitus, aber als Akt ist es möglich, daß der Mensch sich zuweilen nur deshalb liebt, weil Gott in ihm verherrlicht wird.[1]

[1] Sehr schön stellt der hl. Augustinus das Verhältnis von Gottes- und Selbstliebe dar, wie die Gottesliebe die Selbstliebe in sich schließt, eine wahre Selbstliebe aber auch ohne Gottesliebe nicht denkbar ist. S. Aug., De moribus eccles. l. I. c. 26. n. 48: Non fieri potest, ut seipsum qui Deum diligit, non diligat: imo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit. Si quidem ille satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono: quod si nihil est aliud quam Deus . . . quis cunctari potest, quin

Die Selbstliebe ist aber auch Gebot. Matth. 22. 39: Diliges proximum tuum sicut teipsum (ὡς σεαυτόν). Hier wird die Selbstliebe zwar nicht ausdrücklich geboten, aber als die notwendige Voraussetzung der Nächstenliebe aufgeführt; denn wir können die übernatürlichen Güter nur dann für den Nebenmenschen erstreben, wenn wir sie auch für die eigene Person wertschätzen. Ecclus. 14. 5: Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit? Anderseits muß sich die Liebe auf alle vernünftigen Geschöpfe erstrecken, welche der Gemeinschaft mit Gott durch Gnade und Glorie fähig sind; dazu gehören auch wir selbst (S. Th. 2. 2. q. 25. a. 4). Der Umstand, daß der Mensch notwendig sich selbst liebt, macht das Gebot nicht überflüssig; denn es kommt nicht darauf an, daß der Mensch sich irgendwie, sondern daß er sich in vernünftiger und geordneter Weise liebt. Auch die Identität des Menschen mit sich selbst hindert nicht eine Pflicht gegen sich selbst. Wir sind es uns selbst schuldig, daß wir in uns wohlgeordnet seien. Die Selbstliebe ist auch von Bedeutung für das Wohl der Gesellschaft. Diese könnte gar nicht bestehen, wenn nicht im allgemeinen jeder zuerst für sich selbst sorgte. Fremde Sorge reicht nicht aus, weil jeder am besten seine eigenen Nöten kennt und das Bedürfnis der Abhilfe fühlt (Cathrein, M.-Ph. 3. A. II, 46. 47).

Wenn man von protestantischer Seite den Tugendcharakter und das Gebot der Selbstliebe leugnet, so hat diese Geringachtung der Selbstliebe ihren Grund in der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung. Der Mensch, ganz Sünde, unfähig innerer Heiligung, kann nie Gegenstand der Liebe sein, außer höchstens wie die unvernünftigen Tiere, die Dämonen; anders nach katholischer Auffassung der Rechtfertigung, durch welche der Mensch eine innere Lebensgemeinschaft mit Gott erlangt. Anderseits zeigt sich die Schönheit der katholischen Lehre darin, daß sie den notwendigen, aber leicht irregehenden Drang der Selbstliebe zum höchsten Akte, dessen der Mensch fähig ist, zum Akte der Gottesliebe erhebt. Über die Frage, inwieweit die Selbstliebe Regel und Maß der Nächstenliebe ist, siehe unten.

2. Gegenstand der christlichen Selbstliebe. Man kann unter- 2
scheiden einen näheren und einen entfernteren Gegenstand. Näherer Gegenstand der christlichen Selbstliebe ist 1) unsere Seele, weil sie vor allem nach Gottes Bild geschaffen und erlöst und zur Gemeinschaft mit Gott durch Gnade und Glorie bestimmt ist; 2) unser Leib, als Werkzeug zum Dienste Gottes (Rom. 6. 13), als Tempel des hl. Geistes (1. Cor. 3. 16, 17; 6. 19) und bestimmt, an der Herrlichkeit Gottes teilzunehmen.

---

sese amet, qui amator est Dei? und De doctr. christ. l. I. c. 22. n. 21: Nec seipsum (quisquam) debet propter seipsum diligere, sed propter illum (sc. Deum), quo fruendum est. . . . Teipsum non propter te debes diligere, sed propter illum, ubi dilectionis tuae rectissimus finis est. Cf. S. Th. 2. 2. q. 44. a. 7.

Rom. 6. 13: Sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato, sed exhibete vos Deo, tamquam ex mortuis viventes, et membra vestra arma iustitiae Dei. 1. Cor. 6. 19: An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo et non estis vestri? Auch der Leib des Menschen hat für das sittliche Leben seine hohe Bedeutung: a) An den Schranken der Leiblichkeit wird sich der menschliche Geist seiner Endlichkeit und Beschränktheit, seiner kreatürlichen Unvollkommenheit bewußt. b) Gewisse Tugenden, Keuschheit, Mäßigkeit, Sittsamkeit, wenn sie auch formell nur der Seele inhärieren, haben doch die Ordnung und Beherrschung des leiblichen Lebens zum Gegenstande. c) Überhaupt suchen alle Tugenden naturgemäß eine Gestaltung in den äußeren Handlungen des Menschen, wofür der Leib das entsprechende Organ ist; im übrigen wirken die Haltung und die Bewegungen des Leibes ihrerseits auch wieder zurück auf die Seele und sind geeignet, die geistigen Akte zu verstärken oder hervorzurufen (vgl. Bd. I. S. 365 n. 314). d) Soweit der Mensch Pflichten hat gegenüber den Mitmenschen oder betreffs der äußeren Dinge, bildet der Leib die notwendige Vermittelung dar. e) Was die Teilnahme des Leibes an der Seligkeit angeht, so beschreibt sie der hl. Thomas (2. 2. q. 25. a. 5. ad 2) kurz also: Corpus nostrum, quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis et incorruptionis vigor (S. Aug., Ep. ad Dioscor. 118. c. 3. n. 14). Et ideo quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari. Kurz und bestimmt giebt der hl. Thomas (l. c.) auch die Grenze dieser Liebe zum Leibe an: wir müssen ihn lieben secundum suam naturam, insofern wir ihn gebrauchen ad servitium Dei; nicht aber in Bezug auf die infectio culpae oder corruptio poenae; im Gegenteil, was an Verderben durch die Sünde oder als Strafe der Sünde in unserem Leibe vorhanden ist, müssen wir aus Liebe zu entfernen suchen. In diesem Sinne sagt der Apostel Col. 2. 5: Mortificate membra vestra.

3 3. Ordnung der Selbstliebe. Da nach dem Gesagten nur Gott Beweggrund der Selbstliebe ist, so ist auch die Ordnung der Selbstliebe damit schon gegeben, d. i. die Ordnung der Güter, welche wir uns für Seele und Leib wünschen. Entfernter Gegenstand der Selbstliebe sind also

1) vor allem die übernatürlichen Heilsgüter, d. i. die heiligmachende Gnade und die ewige Seligkeit. Sie haben den Vorzug vor allen natürlichen Gütern. Matth. 6. 33: Quaerite primum regnum Dei. Darum ist es niemals erlaubt, auch nur eine läßliche Sünde zu begehen, um was immer für einen zeitlichen Vorteil zu erlangen oder Schaden abzuwenden; denn eine Sünde begehen hieße seiner Seele einen Schaden zufügen;

2) die übrigen übernatürlichen Gnaden, Gaben, Tugenden und Tugendübungen, jedoch so, daß die bloß geratenen Tugendübungen und außerordentlichen Gnaden in Kollisionsfällen den pflichtmäßigen Handlungen, den notwendigen Gnaden und den notwendigen natürlichen Gütern nachstehen.

Z. B. freiwillige Bußwerke, lange Gebetsübungen darf derjenige nicht vornehmen, der dadurch an der Erfüllung des Fastengebotes oder seiner täglichen Berufsarbeiten gehindert würde. Das Einsiedlerleben entbindet an sich nicht von der Pflicht, der hl. Messe an Sonn- und Feiertagen beizuwohnen oder die Osterkommunion zu empfangen;

3) die natürlichen Güter und zwar: a) die geistigen Güter (bona spiritualia), Vernunft und freier Wille und was zu ihrer Vollendung dient, wie Wahrheit und Glückseligkeit und alle jene Tugenden, die zur Vervollkommnung der Erkenntnis und des Willens dienen, so jedoch, daß Tugend höher steht als Wissen, Wissen höher als Forschen (s. o. Bd. I. S. 258 f. n. 252; S. Th. 2. 2. q. 25. a. 7). Pflichtgemäß ist zunächst jene Ausbildung des Geistes, welche zur Erfüllung der Standes- und Berufspflichten notwendig ist. Eine weitergehende Ausbildung ist zwar sehr zu empfehlen, aber, abgesehen von besonderen Verhältnissen, nicht strenge geboten; b) die Güter des Leibes (bona corporalia), des Leibes Leben, Gesundheit als Mittel im Dienste Gottes; c) die äußeren Güter (bona externa) und zwar α) die Ehrengüter (bona famae) und β) die Glücksgüter (bona fortunae). In Kollisionsfällen ist die angegebene Ordnung einzuhalten.

4. Die Güter des Leibes anlangend, so ist 4

1) der Mensch verpflichtet, die ordentlichen, nicht aber außerordentliche Mittel zur Erhaltung des Lebens anzuwenden;

2) es ist ihm verboten, sich selbst direkt zu töten oder zu verstümmeln;

3) dagegen kann es aus wichtiger Ursache erlaubt sein, indirekt zu seinem Tode beizutragen.

Die Pflicht, außerordentliche Mittel zur Erhaltung des Lebens anzuwenden, besteht bloß da, wo das Leben des Einzelnen zum Wohle der Kommunität notwendig ist; sonst genügen die ordentlichen Mittel; denn das Gebot der Lebenserhaltung ist ein affirmatives, das nicht zu jeder Zeit und in jeder Weise verpflichtet.

So ist man z. B. nicht verpflichtet, zur Erhaltung des Lebens kostbare und seltene Arzneien zu kaufen, die Heimat zu verlassen und außerhalb des Vaterlandes eine gesundere Gegend aufzusuchen. Man ist auch

nicht verpflichtet, zur Erhaltung des Lebens eine schwerere Amputation, z. B. des Beines, Armes, oder eine Steinoperation an sich vornehmen zu lassen; denn wenn auch manche Pastoralmediziner bestreiten, daß diese Operationen noch zu den außerordentlichen Operationen gehören, weil sie wegen der Narkose dem Kranken weniger schmerzlich und wegen der antiseptischen Mittel u. s. w. weniger gefährlich sind, so bleibt doch für den Menschen gegenüber einem so gewaltsamen Eingriff in seinen Leibesbestand immer der natürliche Schauder und Widerwille bestehen, so daß ihm immerhin der Tod erträglicher scheinen kann, als einen Arm, ein Bein zu verlieren. Es braucht eine Jungfrau vom Arzte nicht eine ihre Schamhaftigkeit verletzende Operation vornehmen zu lassen, auch wenn sonst das Leben in Gefahr käme. Sie darf sich lieber töten lassen, als daß sie ihre Jungfräulichkeit verliere, a) aus Liebe zur Jungfräulichkeit und b) wegen der Gefahr der Einwilligung. Dagegen braucht sie an und für sich, abgesehen von der Gefahr der Einwilligung, sich auch nicht eher das Leben nehmen zu lassen als bloß äußerlich der Gewalt zu weichen und dadurch bloß äußerlich die Integrität zu verlieren.

Es ist niemals erlaubt, sich selbst direkt und auf eigene Autorität hin zu töten; der Selbstmord ist immer unerlaubt; denn

1) nur Gott hat ein volles Eigentum über das Leben des Menschen. Das gegenwärtige Leben ist für den Menschen der Stand, in welchem er Gott dienen, seinen Geboten sich unterwerfen und sie erfüllen soll, wofür er ewigen Lohn erlangt; nun aber kann es niemals in der Gewalt des Menschen liegen, nach seinem Gutdünken die Zeit des Dienens zu beendigen, noch viel weniger, sich den ihm etwa lästigen Geboten straflos und nach Gutdünken zu entziehen.

2) Es liegt im Selbstmord ein Unrecht gegen die Gesellschaft, in welcher jeder seine Stelle auszufüllen bestimmt ist; abgesehen vom schweren Ärgernis, das der Selbstmörder giebt (durch die dadurch hervorgerufene und begünstigte Geringschätzung des eigenen und fremden Lebens), und von der schweren Schande und Schädigung seiner Angehörigen und anderer Gesellschaftskreise (z. B. bei Verträgen, gemeinsamen Unternehmungen).

3) Der Selbstmord widerstreitet der Selbstliebe, insofern der Mensch sich dadurch sein zeitliches und ewiges Leben zugleich raubt.

Wenn wir im Leben der Heiligen lesen, daß sie sich getötet haben, um ihre Keuschheit zu retten, so müssen wir annehmen, entweder daß sie in gutem Glauben dies für erlaubt hielten oder daß sie es auf Antrieb Gottes thaten. S. Aug., De civ. Dei l. I. c. 26 (c. „Si non licet“ 23 q. 5): Hoc fecerunt non humanitus deceptae, sed divinitus iussae; nec errantes, sed obedientes sicut de Samsone aliud nobis fas non est credere.

Darum ist es auch nicht erlaubt, außer auf göttliche Autorität hin einen äußeren Akt zu setzen, der an sich unmittelbar auf Selbstmord hinzielt, wenn nicht jener Akt eine andere gute Wirkung ebenso unmittelbar hat und ein verhältnismäßig wichtiger Grund fordert, jene Wirkung herbeizuführen; denn ein physischer Akt, auch wenn er an sich indifferent ist, aber keine andere Folge hat als den Selbstmord, ist eben deswegen schlecht, weil kein Grund ist, auf den hin das Gebot der Selbsterhaltung und der Vorsicht gegen Todesgefahr cessiert. Noch weniger darf man in der Absicht, sich zu töten, einen Akt setzen, aus welchem per accidens der Tod erfolgt, z. B. stark rauchen, trinken, um sich das Leben abzukürzen, in der Schlacht sich auf die Feinde stürzen, bloß um zu sterben. — Es ist darum ohne gerechte Ursache auch nicht erlaubt, sich einer schweren Lebensgefahr auszusetzen.

Darum sündigen Seiltänzer oder überhaupt Schauspieler, sofern ihre Übungen sie einer wahrscheinlichen Lebensgefahr aussetzen. Kontrovertiert wird unter den Autoren, ob der Selbstvollzug eines gerichtlichen Todesurteils erlaubt sei, da man sich hier ja nicht propria, sondern publica auctoritate tötet; sicher kann man dazu nicht verpflichtet werden.

Der Selbstmord wird von der Kirche mit Entziehung des christlichen Begräbnisses gestraft, was auch das Begräbnis am geweihten Orte ausschließt, außer a) wenn der Selbstmord unfreiwillig war oder b) vor dem Tode die That bereut wurde. Im Zweifel, ob der Selbstmord freiwillig sei, entschieden sich die älteren Theologen gegen das christliche Begräbnis, weil die verbrecherische That gewiß, die entschuldigende Ursache ungewiß sei. Mit Rücksicht auf die daraus hervorgehenden Schwierigkeiten gestatten neuere Entscheidungen Roms das christliche Begräbnis, jedoch zur Verhütung des Ärgernisses mit geringerer äußerer Feier, also z. B. ohne feierliches Glockengeläute, mit Begleitung nur eines Geistlichen. Da die Mediziner vielfach lehren, daß kein Mensch im zurechnungsfähigen Zustande Selbstmord üben könne, und da sie leicht aus Konnivenz gegen die Angehörigen ein Zeugnis wegen Unzurechnungsfähigkeit ausstellen, so kann das Zeugnis des Arztes für den Pfarrer an sich nicht allein entscheiden, sondern nur ein Moment in Beurteilung der Frage sein im Zusammenhalt mit den übrigen Motiven, z. B. Schande, Vermögensverlust, befürchtete Strafe, schwere Krankheit. Wo für die Absichtlichkeit und Freiwilligkeit gar kein äußerer Grund sich findet, kann man wenigstens zweifeln an der Zurechnungsfähigkeit. (Lehrreich ist hier Olfers, Pastoralmedizin S. 170.) Aber wenn man auch annehmen oder zugeben kann, daß bei vielen Selbstmördern im Augenblicke der That die Zurechnungsfähigkeit wirklich fehlt, so bleibt doch für die Moral die Frage offen, wie der Mensch in diesen Zustand gelangt. Der Gedanke, sich selbst zu töten, und das Sichhineinleben in diesen Gedanken und der Entschluß, sich zu töten, können immerhin freiwillig sein. Der Mensch hat eben die Pflicht, den Gedanken an das

Verbrechen des Selbstmordes zurückzuweisen wie jeden anderen verbrecherischen Gedanken. Daß der Mensch im Augenblicke der That nicht oder nur wenig zurechnungsfähig ist, kann auch bei anderen Verbrechen, z. B. beim Morde, aber auch bei guten Handlungen der Fall sein, und doch werden uns diese der Ursache wegen zugerechnet. Die Mehrung des Selbstmordes in unserer Zeit ist eine Folge der Leugnung Gottes als des höchsten Herrn und der Behauptung von der Selbstherrlichkeit des Menschen.

6 Es ist dem Menschen aber auch nicht erlaubt, sich selbst zu verstümmeln, wo es nicht zur Rettung des ganzen Leibes notwendig ist; denn in letzterem Falle geht das Ganze dem Teile vor.

Darum ist es probabilius erlaubt, die mit einer Kette irgendwo angefesselte Hand abzuschneiden, um dem Tode durch ein wildes Tier, einen Tyrannen, einen Brand zu entgehen. Es ist aber nicht erlaubt, sich zu verstümmeln um eines geistlichen Gutes willen oder um was immer für eine Sünde zu meiden. Der hl. Thomas giebt den Grund an S. Th. 2. 2. q. 65. a. 1. ad 3: Saluti spirituali semper potest aliter subveniri, quam per membri praecisionem, quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum praescindere propter quodcumque peccatum vitandum. Zu Matth. 5. 29 seqq. bemerkt Grimm, Leben Jesu III. 89: Ob also, gemäß dieser Forderung, gegebenen Falles wirklich Verstümmelung des Körpers erlaubt sei? Gewiß, wenn es denkbar wäre, daß in der That das Auge, die Hand an dem schweren Ärgernisse aus so unwiderstehlicher Lust die positive Schuld trüge; so aber bleiben sie einmal die bloßen Organe, gehorsame Werkzeuge, die ihr lüsterner Gebieter nur mißbraucht, und müssen darum die Worte im Munde des Heilandes bildlich verstanden werden. — Sich kastrieren lassen, um die Stimme zu erhalten, halten viele für erlaubt; dagegen ist es unerlaubt und zieht die Irregularität nach sich, dies um eines geistlichen Gutes willen vornehmen zu lassen, weil es dafür andere Mittel giebt und ohnehin die Versuchungen dadurch nicht geschwächt werden.

7 Aus gerechter Ursache ist es erlaubt, etwas zu thun oder zu unterlassen, woraus wider die eigene Absicht der Tod folgt, d. h. indirekt zur Tötung seiner selbst mitzuwirken; denn die Erhaltung des Lebens wird geregelt durch ein affirmatives Gebot, das nicht unter allen Umständen (pro semper) verpflichtet.

Also 1) ein Soldat darf und muß auf seinem Posten aushalten, auch wenn er seinen Tod voraussieht. Er darf, obgleich er seinen eigenen Tod voraussieht, um einen feindlichen Turm in die Luft zu sprengen oder die Feinde zu vernichten, Pulver anzünden, ein Schiff in Brand stecken oder versenken, damit die Feinde sich desselben nicht zum großen Nachteile der Kommunität bemächtigen können. Er darf aber solches nicht um des Privatvorteils willen, z. B. um der Gefangenschaft zu entgehen oder um dem Feinde, der ihn töten will, zuvorzukommen und ihn zugleich mitzutöten

oder um bloß dem Feinde die Beute zu entziehen. (Sieh unten die Ordnung der Liebe.)

2) Eine Jungfrau darf sich zur Bewahrung der Jungfräulichkeit einer Todesgefahr aussetzen, wenn der Tod nicht sicher erfolgt, probabilius selbst wenn der Tod sicher erfolgt und keine Gefahr der Zustimmung ist.

3) Man darf Pestkranke bedienen, seine Speise in Hungertodesgefahr einem andern überlassen, bei einem Schiffbruche einem andern das Brett überlassen, selbst wenn man dasselbe bereits ergriffen hatte, auch wenn man dann sicher zu Grunde geht; denn hierin liegt ein Akt der vollkommensten Tugend.

4) Es ist dem Angeklagten gestattet, sich dem Richter zu stellen, auch wenn sicher die Todesstrafe folgt; denn die Handlung ist an sich indifferent, ja sittlich gut, weil hier sterben wollen soviel ist als die Ordnung der Gerechtigkeit wollen.

5) Man darf, um einer Feuersgefahr zu entgehen, sich aus der Höhe herabstürzen, auch mit Gefahr des Todes, besonders wenn irgendwelche Hoffnung ist, wenigstens das Leben zu retten.

Wofern die Absicht, sich das Leben zu nehmen oder abzukürzen, 8
ausgeschlossen ist und die einzelnen Bußübungen selbst nicht übermäßig sind, ist es erlaubt, durch strenge Bußübungen und Fasten aus Liebe zur Tugend sich abzutöten, auch wenn dadurch das Leben thatsächlich abgekürzt wird. Denn es ist etwas anderes, sich den Tod anthun und das Leben nicht erhalten; letzteres ist aus vernünftiger Ursache erlaubt.

Die christliche Asceſe geht nicht, wie Stöhr-Kannamüller (Pastoralmed., S. 509) meint, aus dem Paradoxon hervor, daß das reinste Lustgefühl der Schmerz sei, daß der freiwillig übernommene Schmerz eine Opfergabe sei, hervorgehend aus Liebe zu Gott und dem Nächsten u. s. w.; denn die christliche Asceſe sucht Schmerz und Leiden nicht als solche, das wäre widernatürlich und darum unerlaubt. Es ist auch unrichtig die Ansicht (Pascal, Pensées 2. 19. 3), daß die Asceſe die Schwächung der sinnlichen Kräfte deshalb wünscht, damit man für jeden irdischen Genuß und alle Empfänglichkeit zu solchem unfähig werde; denn Tugend und Selbstbeherrschung sollen nicht Sache der Schwäche, sondern der Kraft und Stärke sein; es giebt keine passiven Tugenden. Die christliche Asceſe hat vielmehr

a) zur Voraussetzung das Mißverhältnis zwischen Seele und Leib, wie es durch die Sünde hervorgerufen ist, daß das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Leib die Seele beschwert und zur Erde niederzieht. Je mehr darum innerhalb der rechten Schranken der Mensch in der Abtötung auf die Genüsse der Erde verzichtet und die üppige Kraft des sinnlichen Leibes schwächt, desto freier wird die Seele, dem Dienste Gottes und den himmlischen Gütern sich zu widmen.

b) Die Nachfolge Christi fordert die Asceſe in körperlichem und in geistigem Sinne, nicht bloß das innerliche, sondern auch das äußerliche

Werk, und nicht bloß geistige, sondern auch körperliche Verähnlichung unseres Lebens mit dem Leben Christi. Die katholische Asceſe beruht auf der Lehre von der mystischen Gemeinschaft der Gläubigen mit Jesus dem Gottmenschen. Jesus ist in unser Leben eingegangen, wir sollen in sein Leben eingehen; wir sollen in ähnlicher Weise teilhaftig werden der göttlichen Natur, wie die menschliche Natur im Geiste teilnimmt an seiner Gottheit. (Linsenmann, Moral. S. 16.) Darum wird in der Feier des Kirchenjahres die Passionszeit durch die Fastenzeit eingeleitet (Leo M. sermo 9. de Quadrag. Brev. Rom. Dom. Pass.).

c) Gerade in der christlichen Asceſe zeigt sich die rechte Selbstliebe, weil, wer so handelt, sowohl für die Seele als für den Leib Gutes will und wirkt durch Vermehrung des Lohnes im ewigen Leben. Der hl. Alfons weist darauf hin, daß schon um geringere Güter als Vollkommenheit und Seligkeit, um zeitliche Güter die Menschen sich aufreibenden, die Gesundheit angreifenden Arbeiten unterziehen, z. B. die Feuerarbeiter, Soldaten, solche, die den Studien obliegen (S. Alf. l. 4. n. 371); fügen wir hinzu Arbeiter in Glasschleifereien, gewissen chemischen Fabriken, Kohlenbergwerken.

d) Übrigens kann man leugnen, daß die geordnete Asceſe an sich das Leben abkürzt; im Gegenteil liegt in der Asceſe eher eine Gewähr für längere Lebensdauer; dies beweist die lange Dauer des Lebens so vieler Heiligen, obwohl sie ganz außerordentlichen Bußübungen und Arbeiten sich unterzogen, wenn man nicht immer auf eine wunderbare Erhaltung durch Gott sich berufen will, und noch mehr die Thatsache, daß gerade in den strengeren Orden sich eine verhältnismäßig lange Lebensdauer findet, und daß schwächliche und kränkliche Naturen in ihnen Kräftigung und Gesundheit fanden. — Übermäßige Bußübungen aber, die einen unmittelbaren Angriff auf des Leibes Leben und Gesundheit enthalten, sind unerlaubt und können nicht bloß dem Leibe, sondern auch der Seele Schaden bringen, insofern sie Versuchungen hervorrufen und die Widerstandskraft brechen.[1] Man kann in diesem Punkte die außerordentlichen Bußübungen der Heiligen weder als Beispiel anführen noch dieselben anklagen, weil abgesehen davon, daß sie wirklich in gutem Glauben irre gegangen sein könnten, die Heiligen unter besonderer Führung des hl. Geistes stehen, so daß in ihrem Leben erlaubt und vollkommen ist, was, bloß nach den Regeln der Vernunft beurteilt, die rechten Grenzen überschreitet.

9 5. Auch für die äußeren Güter hat der Mensch die Pflicht Sorge zu tragen, soweit sie ihm zur Erreichung des ewigen Zieles, zur Erfüllung seiner Berufspflichten notwendig sind. Dazu gehören vor allem die Ehrengüter, der gute Ruf. Rom. 12. 17: Providentes bona

[1] S. Th. 2. 2. q. 88. a. 2: Maceratio proprii corporis (puta per vigilias et ieiunia) non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis; quod quidem est, inquantum cum debita discretione fit; ut scilicet concupiscentia refraenetur et natura non nimis gravetur.

non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ohne vernünftige Urſache, z. B. zu Gottes Ehre, aus Demut, ſeinen eigenen Ruf aufs Spiel ſetzen wäre Sünde, umſo größer, wenn daraus Verachtung für den Stand oder die Stellung, Schädigung der Berufsthätigkeit, Ärgernis für den Nebenmenſchen hervorgeht.[1] Auch für uns ſelbſt liegt im guten Rufe ein ſittlicher Halt, aber auch eine Aneiferung zu großen Thaten.

Für die zeitlichen oder Glücksgüter zu ſorgen beſteht die Pflicht, ſoweit ſie uns zur Erhaltung der eigenen Perſon, zum Dienſte Gottes nötig ſind, oder ſoweit uns die pflichtmäßige Sorge für andere obliegt.[2] Damit iſt angedeutet, wie der Erwerb zeitlicher Güter Gebot und doch auch wieder der Verzicht auf dieſelben Rat ſein kann.

6. Die Verſündigungen gegen die chriſtliche Selbſtliebe. Der Selbſtliebe ſteht im allgemeinen jede Sünde entgegen, weil der Menſch durch die Sünde ſeiner Seele Schaden zufügt. Ps. 40. 6: Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam. Tob. 12. 10: Qui faciunt peccatum et iniquitatem, hostes sunt animae suae. Darum liegt auch eine Verſündigung gegen die Selbſtliebe darin, ſich ohne gerechte Urſache der ſchweren Gefahr einer Sünde auszuſetzen. Ebenſo iſt es eine ſchwere Verſündigung gegen die Selbſtliebe, wenn man nach einem Falle in die Todſünde die Buße lange verſchiebt, weil man ſein geiſtliches Wohl vernachläſſigt und das Verharren in einer Todſünde die Gefahr anderer Todſünden nach ſich zieht. Welcher Aufſchub der Buße eine neue Todſünde in ſich ſchließt, iſt unter den Autoren kontrovers, indem die einen den Aufſchub von einer Woche, andere mit Alfons von einem Monat, wieder andere den Aufſchub von einem Jahre für bedeutend halten; letzteres iſt wohl richtiger, weil die Kirche nur die jährliche Beichte vorſchreibt, worin ſie ja nur als Interpret des göttlichen Gebotes auftritt.

[1] S. Th. 2. 2. q. 72. a. 3; q. 73. a. 4. ad 1: Tunc sui arbitrii est detrimentum suae famae pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum. S. Aug., De bono viduitatis c. 22. n. 27: Nobis necessaria est vita nostra, aliis fama nostra.

[2] S. Th. 2. 2. q. 125. a. 1: Bona temporalia debent contemni, inquantum nos impediunt ab amore et timore Dei, et secundum hoc etiam non debent timeri mala; unde dicitur Ecclus. XXXIV: Qui timet Dominum, nihil trepidabit. Non autem debent contemni bona temporalia inquantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quae sunt divini timoris et amoris.

Insbesondere steht der Selbstliebe entgegen: 1) per excessum die Selbstsucht, der Egoismus, durch welchen der Mensch in seinen Handlungen zuerst und vor allem den eigenen und Privatvorteil sucht und ihn sowohl der Ehre Gottes als dem öffentlichen Wohle vorzieht. 1. Cor. 13. 5: Charitas non quaerit quae sua sunt. 1. Cor. 10. 24: Nemo quod suum est quaerat, sed quod alterius. Phil. 2. 21: Omnes enim quae sua sunt quaerunt, non quae sunt Iesu Christi;

2) per defectum der Selbsthaß, der Haß gegen die eigene Person.

Nach dem hl. Thomas (1. 2. q. 29. a. 4) ist Selbsthaß im eigentlichen Sinne nicht möglich; denn von Natur aus strebt jeder das Gute an, lieben aber heißt einem Gutes wollen; dagegen kann per accidens der Mensch sich selbst hassen und zwar a) ex parte boni, indem er etwas liebt, was nur relativ gut, aber schlechthin bös ist (malum simpliciter, bonum secundum quid), b) ex parte sui ipsius, indem man sich nur liebt nach dem, was man zu sein scheint, nach seiner sinnlichen Natur, und das haßt, was man wirklich ist, insofern man seiner geistigen Natur entgegenhandelt. In diesem Sinne sagt der Herr (Ioan. 12. 25): Qui amat animam suam, perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Auch diejenigen, die sich Böses wollen oder anthun, thun sich es sub ratione boni, als Gutes, weil sie darin ein Gut erblicken, auch der Selbstmörder, der sich selbst das Leben nimmt (S. Th. l. c. ad 2. cf. 2. 2. q. 25. a. 7).

Als Äußerungen des Selbsthasses sind anzusehen: 1) die Vernachlässigung der übernatürlichen und geistigen Güter der zeitlichen Güter halber, 2) der direkte und indirekte Angriff auf das eigene Leben und ebenso die Vernachlässigung der pflichtmäßigen Sorge für das eigene Leben und das leibliche Wohl, und zwar ist letzteres eine schwere Sünde, wenn es ohne Ursache und mit schwerem Nachteil, z. B. Gefahr des Todes oder schwerer Krankheit, geschieht.

Sein Leben oder seine Gesundheit durch übermäßiges Trinken, Rauchen u. dgl. schädigen, ist, abgesehen von verkehrter Intention, keine schwere Sünde gegen die Selbstliebe, auch wenn Gefahr besteht, früher zu sterben; nur wenn aus solchen Handlungen unmittelbar ein bedeutender Nachteil hervorginge, oder eine unmittelbare schwere Gefahr herbeigeführt würde, wären sie schwere Sünden.

Dagegen ist erlaubt und geboten der Haß oder Abscheu (odium abominationis), welcher sich gegen eine schlechte Eigenschaft richtet, die man in sich entdeckt, der Haß gegen die Sünde und Begierlichkeit. Luc. 14. 26: Si quis non odit . . . animam suam, non potest meus esse discipulus.

§ 67. Die christliche Nächstenliebe; die Feindesliebe.

1. Die Nächstenliebe ist jene Tugend, vermöge deren wir dem 11
Nächsten wohlwollen und bereit sind, ihm nach Kräften wohlzuthun (bene velle, bene facere — amor affectivus, effectivus).

Wir unterscheiden 1) die natürliche Nächstenliebe als sittliche Tugend, die auf den natürlichen Beziehungen der Menschen zu einander beruht, daß der andere ein Mensch ist gleich uns, durch die Bande des Blutes, der Freundschaft, der gleichen Heimat, der gleichen Interessen mit uns verbunden ist u. s. w., z. B. die Liebe zwischen Eltern und Kindern, Barmherzigkeit gegen Notleidende. Diese Nächstenliebe ist geboten. Die hl. Schrift giebt uns das allgemeinste Gebot der Nächstenliebe und zwar nach seiner negativen Seite Tob. 4. 16: Quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu aliquando alteri facias, und nach seiner positiven Seite Matth. 7. 12: Omnia ergo quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis.

Die natürliche Nächstenliebe ist auch als reine, uninteressierte Liebe möglich gegen Aristoteles, der meint, Liebe werde nie rein geübt, sondern fast immer mehr oder minder aus Selbstsucht, weil uns die Liebe zur eigenen Glückseligkeit oder zum Leben unentbehrlich ist (Rhetor. 2. 2. 4; Ethic. 8. 3; 8. 1. 1; 1. 8. 9. 16; Eudem. 7. 10. 25; cfr. Cic. De off. 2. 8; Amic. 17). Spinoza (Tract. pol. 1. 5; 2. 4 seqq.; Ethic. 3. 29. 35) mit vielen modernen Moralphilosophen lehrt, jede Lehre, welche Liebe als Opfer und Hingabe erklärt, also die Annahme, Liebe sei als natürliche Tugend möglich, sei, wenn nicht Heuchelei, so doch als unberechtigt zu verwerfen (Weiß, Apologie III. 794). Diese Tugend kann durch die Gnade auch übernatürlich werden wie jede andere sittliche Tugend;

2) die theologische Nächstenliebe, die dem Nächsten um Gottes willen wohl will und deswegen sein ewiges und zeitliches Wohl nach Kräften befördert. Auch sie ist eine Frucht der Charitas, obwohl auch die Hoffnung auf den ewigen Lohn ein sittlich-gutes, übernatürliches Motiv der Nächstenliebe sein kann (S. Th. 2. 2. q. 44. a. 2 et 3; q. 25).

Das Motiv, aus welchem wir den Nächsten lieben, ist zunächst die ungeschaffene Vollkommenheit Gottes selbst, die in den vernünftigen Kreaturen uns entgegenleuchtet und an welcher die vernünftige Kreatur in ihrer Weise teilnimmt, dann aber auch nach einigen (wie Suarez) die geschaffene Vollkommenheit oder eben diese Teilnahme an der ungeschaffenen Vollkommenheit durch die Gnade; darum ist im allgemeinen der Akt, mit welchem wir den Nächsten um Gottes willen lieben, specifisch

nicht verschieden von dem Akte, mit welchem wir Gott lieben, wenn auch diese Gleichheit nicht nach jeder Hinsicht vollkommen ist.[1]

12 2. Gegenstand der Nächstenliebe. Unter dem Begriff „Nächster" ist jede vernünftige Kreatur zu verstehen, die der Gemeinschaft mit Gott durch Gnade und Seligkeit fähig oder teilhaftig ist (S. Th. 2. 2. q. 25. a. 1. 6. 8. 10). Darum sind Gegenstand unserer Liebe: 1) die Menschen auf Erden, ob Gerechte oder Sünder, 2) die Engel und Seligen im Himmel, 3) die Seelen im Fegfeuer. Die Verdammten und die Teufel können wir nicht mit der Liebe der Freundschaft lieben, weil sie der Gemeinschaft mit Gott nicht mehr fähig sind; nur insofern kann unsere theologische Liebe sich auf dieselben wie auch auf die unvernünftige Kreatur erstrecken, als wir sie auffassen als Sache Gottes, als Mittel zu seiner Verherrlichung „in quantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei". Die Sünder hienieden können wir lieben, insofern wir an ihnen die Natur lieben, die Sünde hassen. In der Ewigkeit aber ist eine Scheidung von Natur und Sünde thatsächlich nicht mehr möglich; die Teufel sind unfähig, zur Gemeinschaft Gottes zu gelangen (Bd. I. S. 350 n. 306).

3. Unterschied zwischen natürlicher und theologischer Nächstenliebe.

Sie unterscheiden sich 1) in Bezug auf das Material- und Formalobjekt, das bei der theologischen Nächstenliebe primär Gott selber ist. Matth. 25. 40: Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis. Gott wird im Nächsten geliebt, durch unsere gegenseitige Liebe verherrlicht als durch ein Nachbild der Liebe der drei göttlichen Personen untereinander und der Liebe Gottes gegen uns. Ioan. 17. 21: Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. Dagegen hat die natürliche Liebe nur die natürliche Güte der Menschen zum Gegenstand und die sittliche Schönheit der Tugend zum Motiv und ist sehr oft nicht Freundschaft, sondern begehrliche Liebe, Matth. 6. 2; 5. 46, 47; 2) in Bezug auf ihr Princip, das bei der theologischen Liebe der Habitus der Charitas, bei der natürlichen Liebe die natürliche Erkenntnis und Willenskraft ist; 3) nach ihrer Bethätigung, und zwar a) nach ihrem Umfange, insofern die theologische Nächstenliebe alle Menschen umfaßt, wenn sie auch graduelle Unterschiede zuläßt, während die natürliche Liebe wenigstens

[1] S. Th. 2. 2. q. 25. a. 1: Ratio diligendi proximum Deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est, quod idem specie actus est, quo diligitur Deus et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

thatsächlich eine engere ist, da ihr die übernatürlichen Gründe der gemeinsamen Erlösung, Gnade, Gnadenmittel, Kirche fehlen; b) nach ihrer Vollkommenheit; die theologische Nächstenliebe hat eine viel größere Vollkommenheit, weil größere Opferwilligkeit, insbesondere für die ewigen Güter des Mitmenschen, für welche sie die eigenen natürlichen Güter, selbst das Leben hingiebt nach dem Beispiele des Gottmenschen selbst. Ioan. 13. 34; 15. 13. Vergleiche die großartige Liebesthätigkeit der katholischen Kirche. Die Merkmale der Liebe giebt der Apostel an 1. Cor. 13. 4 seqq.

4. Das Gebot der Nächstenliebe. Da die Nächstenliebe natur- 13
gemäß aus dem Habitus der Charitas hervorgeht, so ist sie gleich diesem sowohl als Habitus wie als Akt zur ewigen Seligkeit necessitate medii notwendig. Sie ist aber auch ausdrücklich geboten. So wird sie in der hl. Schrift 1) mit dem Gebot der Gottesliebe als das höchste und wichtigste aller Gebote bezeichnet. Matth. 22. 39; 2) sie ist Kennzeichen der Jünger Christi. Ioan. 13. 34, 35; 15. 12; 3) Christus wird nach der werkthätigen Nächstenliebe sein Urteil fällen. Matth. 25. 31—40; 4) die werkthätige Nächstenliebe ist nämlich der Prüfstein der Gottesliebe und damit der vollkommenen Tugend und der verdienstlichen Werke überhaupt. 1. Ioan. 3. 14, 15; 4. 20, 21. Es würde also schon die Rücksicht auf das eigene Seelenheil uns Motiv für die Nächstenliebe sein können, obwohl vornehmstes und höchstes Motiv immer die Gottesliebe sein soll.

Das Gebot der Nächstenliebe verpflichtet nun nach seiner negativen Seite, niemals der wohlwollenden Liebe widerstreitende Akte zu setzen, nach seiner affirmativen Seite verpflichtet es dazu, öfters innere Akte der Liebe zu erwecken, ebenso aber auch äußere Akte der Liebe zu setzen, wenn sich der Nächste in Not befindet. Daß auch innere Akte der Liebe notwendig sind, ergiebt sich aus Innoc. XI. pr. 10: Non tenemur proximum diligere actu interno et formali; pr. 11: Praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.

Die inneren Akte der Nächstenliebe sind analog den Akten der Gottesliebe:

1) an den Gütern des Nächsten sich freuen;

2) ihm Gutes wünschen;

3) den Willen haben, ihm zu seiner Zeit auch Gutes zu verschaffen. Es genügen hier zunächst allgemeine Akte (amor generalis). Liebe im besonderen muß man einer bestimmten Person zuwenden, a) um der Versuchung zum Hasse nicht zu unterliegen, b) damit die Unterlassung

solcher Akte kein Ausschluß aus der allgemeinen Liebe sei, z. B. wenn im Augenblicke, wo ich allen Menschen Gottes Gnade und Segen für Zeit und Ewigkeit wünsche, mir das Gedächtnis meines Feindes aufsteigt, c) weil man besondere Klassen von Menschen, Eltern, Vorgesetzte auch besonders ehren muß, was nicht ohne innere Affekte der Zuneigung oder Hochachtung geschehen kann, wenn diese Affekte nicht durch innere Abneigung ausgeschlossen sind.

Aber auch äußere Akte sind notwendig; doch braucht

1) der äußere Akt nicht aus dem Motiv der Liebe hervorzugehen, ähnlich wie auch die Gottesliebe die Erfüllung aller Gebote, aber nicht aus dem Motiv der Liebe, fordert;

2) er setzt jederzeit eine Not des Nächsten voraus, soweit es sich um eine Verpflichtung handelt;

3) er verpflichtet nicht, die Fälle der Not aufzusuchen, sondern nur in den vorkommenden zu helfen (S. Th. 2. 2. q. 33. a. 4);

4) da man nicht allen Bedürftigen helfen kann, sind wir verpflichtet, eine gewisse Ordnung der Liebe einzuhalten in Bezug auf diejenigen, die durch engere Bande mit uns verbunden oder in größerer Not befindlich sind. Besondere Beziehungen, z. B. die Stellung als Oberer, die Pietät können uns verpflichten, auch dem Bedürfnis des Nächsten nachzuspüren und uns nicht bloß auf die Not zu beschränken (Lehmkuhl I. 596. 598).

Wer ein christliches Leben führt, genügt in Bezug auf den inneren Akt hinreichend durch das Gebet für den Nebenmenschen, z. B. im Vaterunser; in Bezug auf den äußeren Akt, wenn er dem Nächsten in seiner geistlichen und zeitlichen Not zu Hilfe kommt.

14 5. Die Feindesliebe. Unter Feind verstehen wir denjenigen, der uns ohne unsere Schuld verletzt hat oder mit Haß verfolgt. Die Verletzung kann sein 1) eine einfache Beleidigung (offensa), wenn jemand durch Belästigung des Willens einen andern reizt zum Mißfallen, Unwillen, Zorn, ohne Beeinträchtigung eines Rechtes. — Sie ist eine Sünde gegen die Liebe; 2) ein Unrecht (iniuria), wenn man auch das Recht eines andern beeinträchtigt — Sünde gegen die Gerechtigkeit. Dieses Unrecht bringt entweder a) keinen Schaden, z. B. wenn man einem andern eine Beschimpfung sagt, wo niemand zugegen ist, und fordert dann Genugthuung (satisfactio), oder b) es bringt einen Schaden an den Gütern der Ehre oder des Glückes und fordert dann auch Restitution, Schadenersatz.

Die Verpflichtung, den Feind zu lieben, ist 1) eine naturrechtliche, nicht erst durch das Christentum geboten; denn auch der Feind ist Mensch, also unser Nächster, und diesen zu lieben befiehlt das Naturrecht. Ohnehin ist das Sittengesetz des N. B., abgesehen von den auf die Sakramente, das Opfer und den Kultus bezüglichen Vorschriften, wesentlich mit dem Naturgesetz eins. Ferner liegt gerade in der Feindesliebe die Bekämpfung der heftigsten Leidenschaft, des Rachedurstes, die Enthaltung von vielen Ungerechtigkeiten, die Erhaltung von Friede und Eintracht, Gewinnung der Gegenliebe;

2) eine positiv-göttliche, und zwar kennt auch das altiestamentliche Gesetz die Feindesliebe. Lev. 19. 17, 18: Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum. Non quaeras ultionem, nec memor eris iniuriae civium tuorum. Diliges amicum tuum sicut teipsum. Prov. 25. 21, 22: Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitierit, da ei aquam bibere; prunas enim congregabis super caput eius, et Dominus reddet tibi.

Wenn es bei Matth. 5. 43 heißt: Audistis quia dictum est: Diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum, so ist zunächst nur der erste Teil im Gesetze (Lev. 19. 17, 18) enthalten; da aber dem Israeliten der Nächste nur der Stammesgenosse war, so erschienen damit alle Nichtisraeliten von der allgemeinen Liebe ausgeschlossen, und der zweite Teil: „Du wirst deinen Feind hassen", erschien als eine berechtigte Folgerung aus dem Gesetz, nicht als ein strenges Gebot, sondern als eine Licenz, als eine Konzession, die auch hier das Gesetz der Halsstarrigkeit des Volkes machte. Diese Indulgenz selbst aber diente den Zwecken der Offenbarung, insofern sie dazu beitrug, Israel in strenger Abgeschiedenheit von den umgebenden Heidenvölkern zu erhalten und so die darin niedergelegte Offenbarung rein zu bewahren. Israels Feinde gelten so als Feinde Gottes. Statt einer Pflicht der Liebe erscheint eben damit eine Pflicht des Abscheues nahegelegt. (Grimm, Leben Jesu III. 99 f.) Andere erklären diese Worte als eine falsche Auslegung der Pharisäer.

Im N. T. wird die Feindesliebe ausdrücklich zur Pflicht erklärt. Matth. 5. 44—48: Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.

Wenn auch der Heiland v. 48 hinzufügt: Estote ergo et vos perfecti, sicut pater vester coelestis perfectus est, so will er nicht etwa die Feindesliebe bloß als Rat bezeichnen; sie gehört eben nicht zur freien, sondern zur gebotenen Vollkommenheit (perfectio necessaria). Cf. Matth.

6. 12, 14, 15. — Gerade in der christlichen Feindesliebe zeigt sich die Uneigennützigkeit und Erhebung über die begehrliche Liebe viel mehr als in den übrigen Arten der Nächstenliebe. Gerade weil der Nächste ex charitate um Gottes willen geliebt wird, werden wir den Nächsten auch trotz der Feindschaft umsomehr lieben, je inniger unsere Liebe zu Gott ist, wie man ja auch die Kinder eines Freundes liebt, auch wenn diese selbst uns Feind sind (S. Th. 2. 2. q. 25. a. 8).

15 Das Gebot der Feindesliebe enthält aber nicht ein besonderes Gebot oder die Verpflichtung zu besonderen Liebesakten, sondern verlangt nur, daß wir den Feind nicht von der allgemeinen Liebe ausschließen, ut aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat (S. Th. l. c. art. 10).

Der hl. Thomas (De charit. a. 8) erklärt dies näher, wenn er sagt, man müsse den Feind lieben, wie man einen Indier, Äthiopier liebt. Dies geht schon hervor aus dem Vergleiche unserer Liebe mit der des himmlischen Vaters, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte. Matth. 5. 45. Kurz und bestimmt erklärt der hl. Thomas die Pflicht der Feindesliebe (2. 2. q. 25. a. 8. cf. art. 1. ad 2): a) Den Feind lieben, insofern er Feind ist, widerstreitet der Liebe; denn das heißt die Sünde des Nächsten lieben; b) den Feind lieben quantum ad naturam sc. in universali, insofern er nämlich ein Bild Gottes, der Gnade und Seligkeit fähig ist, ist de necessitate charitatis; c) den Feind lieben in speciali ist an sich nicht de necessitate charitatis, weil wir auch nicht jeden andern Menschen im besonderen lieben müssen, ja nicht einmal lieben können. Doch muß der Mensch geistig so gestimmt sein, daß er im Falle der Not den Feind auch im besonderen liebt, d. h. ihm besondere Liebeserweise giebt. Ihn aber wirklich aktuell im besonderen zu lieben, ist de perfectione charitatis. 2. 2. q. 83. a. 8 spricht er in ähnlicher Weise vom Gebet für die Feinde, wir müssen für sie beten in generali, d. h. wenn wir für andere beten, dürfen wir sie vom Gebet nicht ausschließen; in speciali für sie zu beten, ist de perfectione charitatis; dagegen die Bereitwilligkeit, insbesondere für sie zu beten, sobald sie der göttlichen Hilfe sehr bedürftig sind, ist de necessitate charitatis.

Im einzelnen sich wir verpflichtet: 1) das Gefühl des Hasses und der Rache abzulegen und die uns zugefügte Beleidigung von Herzen zu verzeihen. Matth. 6. 15; 18. 35.

Das Gefühl ist an sich nicht Sünde und ist bei gewissen Naturen sehr hartnäckig, muß aber bekämpft werden; es kann aber jemand jahrelang Abneigung gegen den fühlen, der ihm schweres Unrecht zugefügt hat, ein Gefühl, das immer wieder bei der Erinnerung an die betreffende Person oder der Begegnung mit ihr erwacht, ohne daß deswegen aktuell gesündigt wird.

2) Man ist nicht verpflichtet, dem Feinde die gebührende Genugthuung oder Schadloshaltung, sei es an der Ehre oder an den Glücksgütern, zu erlassen; man kann sowohl einen Civilprozeß anstrengen in der Absicht, eine Kompensation für den erlittenen Schaden zu erhalten, als einen Strafprozeß, damit das Vergehen zum Nachteil des öffentlichen Wohles nicht unbestraft bleibe, oder auch um sich oder andere in Zukunft gegen ähnliche Handlungen zu sichern; denn in der Strafloſigkeit läge eine Ermutigung zu ähnlichen Vergehen. Jedoch kann hier sehr leicht das Verlangen nach Rache sich einschleichen und die Bestrafung des Feindes verlangt werden, insofern sie für ihn ein Übel ist, und in diesem Sinne wäre eine Klage sündhaft.

Nur unter dieser letzteren Voraussetzung gilt das Wort des hl. Alfons (l. 3. n. 29): Hinc adhaereo Antoine quod practice loquendo nunquam liceat expetere punitionem inimici, etsi iusta et legitima auctoritate faciendam; denn Antoine (De char. c. 2. a. 2. q. 2) spricht nur davon, daß jemand die Strafe fordert, insofern sie ein Übel für den Feind ist. Danach lassen sich beurteilen die zahlreichen jetzt vorkommenden Beleidigungsklagen, die in sehr vielen Fällen schon deswegen unerlaubt sind, weil sie aus Rache hervorgehen, abgesehen von den weit schlimmeren Folgen, die sie nach sich ziehen. Gerade mit Rücksicht auf die daraus erwachsenden großen Feindschaften soll der Seelsorger nach Möglichkeit Prozesse verhüten. Der Pfarrer hüte sich aber auch, außer dem Falle dringender Not seine eigenen Pfarrkinder zu verklagen. In manchen Diöcesen bedarf es hierzu der Erlaubnis des Ordinariats, welches festzustellen hat, ob überhaupt eine Notwendigkeit der Klagestellung vorliegt. Man denke sich nur den Pfarrer am Sterbebett seines Prozeßgegners.

Aus dem Gesagten geht hervor:

a) es sündigt, wer aus Haß dem Feinde ein Übel wünscht oder über ein ihm zugefügtes Übel sich freut. An sich dürfte man dem Feinde ein Übel von Gott wünschen, um ihn von seinen bösen Wegen, auch von der Feindseligkeit, abzubringen; nur ist in concreto bei einem solchen Wunsche leicht eine Sünde gegeben wegen des begleitenden Rachegefühles u. dgl.;

b) es sündigt, wer dem Feinde, wenn er um Verzeihung bittet, dieselbe verweigert, die angebotene Genugthuung nicht annimmt oder eine allzugroße fordert, wer den Ersatz eines unbedeutenden Schadens mit einem unverhältnismäßig großen Schaden für den Feind verlangt; ebenso wer vom Feinde, der sein Möglichstes geleistet hat, auch noch das physisch oder moralisch Unmögliche verlangt, wer dem Beleidiger erst nach geleistetem Schadenersatze verzeihen will, obwohl der Beleidiger diesen nicht leisten kann;

c) es sündigt schwer, wer den Entschluß faßte, sich nie mit dem Feinde auszusöhnen, nie wieder mit ihm zu reden, ihn als Verwandten nie mehr zu besuchen, noch auch ihn als Besuch aufzunehmen u. s. w. Ein solcher Entschluß ist regelmäßig Zeichen eines schweren inneren Hasses.

Dagegen braucht man sich nicht sofort auch äußerlich mit dem Feinde auszusöhnen, weil eine solche Forderung etwas moralisch Unmögliches verlangt.

16 3) Wir sind verpflichtet, dem Feinde mit innerer Liebe die gewöhnlichen Zeichen der Liebe (signa communia) zu geben, ausgenommen, wenn eine vernünftige Ursache vorhanden wäre, sie ihm für kurze Zeit zu verweigern, z. B. zur gerechten Strafe und Besserung von Kindern und Untergebenen, um dem Feinde sein Unrecht zu zeigen, wenn man fürchtet, den Feind gerade dadurch zu reizen oder in seinem Unrecht zu bestärken u. s. w. Nur darf diese Verweigerung niemals aus innerer Abneigung hervorgehen. Man ist aber nicht verpflichtet, dem Feinde besondere Zeichen der Liebe (signa specialia) zu geben, z. B. den Feind in seiner Krankheit zu besuchen, in seiner Trauer zu trösten, zu beherbergen, zu Gast zu laden, wie man sie ja auch den übrigen nicht zu geben braucht.

Ausnahmsweise könnte es Pflicht sein, dem Feinde solche besondere Erweise der Liebe zu geben, a) um Ärgernis zu vermeiden oder aufzuheben, b) wenn Hoffnung ist, dadurch eine schwere Feindschaft zu beendigen, c) wenn der Feind sich in geistlicher oder zeitlicher Not befindet; d) manche Autoren scheinen zu behaupten, auch dann sei man zu besonderen Liebeserweisen gegen den Feind verpflichtet, wenn man vor der Feindschaft ihm solche zu geben gewohnt war; allein, abgesehen von den sub a—c) angegebenen Gründen ist man dazu nicht verpflichtet, weil einmal das Recht auf besonderen Liebeserweis durch die zugefügte Beleidigung verloren geht, anderseits das Aufhören der Feindschaft nicht sofort ein Wiederaufleben der früheren besonderen Freundschaft zur Folge haben muß. Oft ist diese wegen der in der Feindschaft geoffenbarten Gesinnungen und Charaktereigenschaften gar nicht mehr möglich. Und auch selbst wenn die übrigen Gründe (a—c) gegeben sind, wird selten in der Unterlassung eine schwere Sünde begangen, weil die Liebe nicht mit schwerem Nachteil verpflichtet, dieser aber regelmäßig vorhanden ist (S. Alf. n. 78).

Zu bemerken ist, daß man hier unter signa communia jene versteht, die man andern in gleicher Lebensstellung auch zu erweisen schuldig ist. Sie sind natürlich verschieden nach der verschiedenen Lebensstellung und Beziehung, in welcher man zum andern steht, z. B. andere zwischen Brüdern, Mitschülern, Mitdienstboten, Mitbürgern, andere, wie sie der Mensch dem Menschen aus Liebe schuldig ist, und andere, zu welchen man auf Grund der Beziehung zum Nebenmenschen selbst durch andere Tugenden, wie Hochachtung, Pietät, verpflichtet ist, z. B. die Erweise von Ehrfurcht und Liebe gegen Eltern und Vorgesetzte. Davon sind zu unterscheiden die signa specialia („beneficia amicabilia“,

S. Th. 3. dist. 30. q. 1. art. 2. ad 1), die auf einer besonderen Freundschaft beruhen, wie man sie andern in ähnlicher Lebensstellung nicht erweist (cf. S. Th. 2. 2. q. 25. a. 8 et 9).

Man darf also den Feind nicht ausschließen vom allgemeinen Gebete, vom gemeinsamen Almosen, von der gemeinsamen Antwort, vom gemeinsamen Warenverkauf; denn dieser Ausschluß wäre ein Zeichen innerer Rache und Abneigung. — Daraus löst sich auch die Frage, ob man verpflichtet sei, den Feind zu grüßen. An sich ist der Gruß ein besonderes Zeichen der Liebe, das man eben deswegen nicht jedem zu erweisen verpflichtet ist. Wenn irgendwo die Sitte besteht, daß alle sich gegenseitig begrüßen, wird der Gruß gewöhnliches Zeichen der Liebe, dessen Unterlassung also Zeichen der inneren Abneigung;[1] Gleiches gilt von der Unterlassung des Grußes gegenüber bestimmten Personen, z. B. Verwandten, Vorgesetzten, Nahestehenden; denn hier ist der Gruß das gewöhnliche Zeichen der Liebe und Hochachtung. Im allgemeinen ist man verpflichtet, den Feind, der grüßt, wieder zu grüßen, weil die Unterlassung des Gegengrußes Zeichen der innern Abneigung ist und leicht Ärgernis giebt. Ähnlich ist es zu beurteilen, wenn man mit dem Nebenmenschen nicht reden will. Ob solche Unterlassungen schwer sündhaft seien, hängt von der Schwere der inneren Abneigung und von der Größe des äußerlich gegebenen Ärgernisses ab. So faßt man es als schwere Sünde, wenn ein Ordensmann aus Haß acht Tage lang mit einem andern nicht reden wollte.

4) Es ist Pflicht, die durch Feindschaft verletzte Liebe wiederherzu- 17
stellen durch Aussöhnung, und zwar hat a) der Beleidiger die notwendigen Mittel zur Versöhnung anzuwenden, wenn die Beleidigung eine einseitige ist; b) ist die Beleidigung eine wechselseitige und gleich, dann muß derjenige die einleitenden Schritte thun, der zuerst beleidigt hat; ist die Beleidigung ungleich, dann derjenige, welcher die schwerere Beleidigung zugefügt hat. Doch soll der Beleidigte und der schwerer Beleidigte nicht immer das Entgegenkommen des andern abwarten, ja er kann sogar verpflichtet sein, selbst die ersten Schritte zu thun, wenn er dadurch den Feind von schwerem Hasse befreien oder schweres Ärgernis gut gemacht werden kann u. s. w.

Im allgemeinen gilt es als Regel, daß man hier mit aller Strenge, eventuell mit Verweigerung der Absolution, das Ablegen der Feindschaft und die Wiederaussöhnung erzwingen muß, besonders wenn es sich um „fromme" oder geistliche Personen handelt. Und zwar soll besonders bei letzteren der Beichtvater mit Ernst darauf dringen, selbst wenn man nicht

[1] Das gilt natürlich nicht dem gegenüber, welcher jetzt noch mich mit Haß verfolgt und mir Unrecht zufügt. Dieser zeigt damit, daß er auf meine Liebeszeichen verzichtet.

gerade von einer schweren Sünde reden kann; denn nichts steht dem innerlichen Leben und der göttlichen Gnade mehr entgegen als die freiwillig unterhaltene Abneigung und Lieblosigkeit gegen den Nebenmenschen. Beichtväter von Kommunitäten, Ordenshäusern, Seminarien u. s. w. haben hierauf ihre ganz besondere Aufmerksamkeit zu richten. Milde dagegen ist anzuwenden bei den Personen, welche sich ernstlich bemühen, die innere Abneigung zu überwinden, und auch die äußeren Mittel anwenden, denen es aber trotzdem nicht gelingen will und die öfters wieder fehlen; denn es gehört zu den schwersten Versuchungen, deren Überwindung eine heroische Tugend fordert, trotz fortgesetzter, vielleicht jahrelanger Verfolgungen und Anfeindungen von seiten des Nächsten die christliche Liebe nicht zu verletzen. — Drei Punkte sind ferner hier zu beachten: die Abbitte ist gewiß ein wirksames Mittel der Aussöhnung, aber auch sehr schwer und demütigend; deswegen soll weder der Beleidigte sie hartnäckig fordern, noch der Beichtvater sie indiskret auflegen, auch nicht einmal Kindern; denn es kann leicht sein, daß sie entweder von vornherein den Willen nicht haben oder wenigstens nachher es nicht thun, und weil sie es für etwas Schweres halten, auch wirklich schwer sündigen u. s. w. Vorgesetzte brauchen ihre Untergebenen überhaupt nicht um Verzeihung zu bitten; es genügt, ihnen sonst durch Freundlichkeit zu zeigen, daß man das Unrecht gut machen will. Ferner ist es zwar oft sehr gut, Gebet für den Feind anzuraten oder auch als Buße aufzuerlegen; wo aber der Haß tief gewurzelt ist, kann gerade der Gedanke an den Feind beim Gebete den kaum erloschenen Funken der Feindschaft wieder anfachen. Ebenso kann es gefährlich sein, einen näheren Verkehr, ein Sichgegenseitigsehen, eine formelle Aussöhnung zu verlangen, weil sehr oft der Anblick des Feindes die ganze Abneigung wieder entflammt. Dies gilt besonders bei Sterbenden. An sich ist gewiß die Disposition des Kranken, der erklärt: Ich verzeihe meinem Feinde, aber ich will ihn nicht sehen, sehr zweifelhaft, und wäre er in der Regel nicht zu absolvieren. Manchmal aber geht eine solche Stimmung nicht aus eigentlichem Hasse, sondern mehr aus einer lebendigen Vorstellung des zugefügten Unrechtes hervor; in diesem Falle könnte absolviert werden. Und wenn es sich um Sterbende handelt, ist doch immer wenigstens bedingungsweise zu absolvieren, weil vielleicht doch ernste Aussöhnung und Verzeihung im Herzen ist und gerade die Zusammenkunft den wenigen guten Willen auslöschen kann.

§ 68. Die Ordnung der christlichen Liebe.

18 1. Nach dem hl. Thomas gehört auch die Ordnung der Liebe zum Begriffe der Tugend, weil sie das richtige Verhältnis herstellt zwischen der Liebe und ihrem Gegenstand (S. Th. 2. 2. q. 44. a. 8; cf. q. 26. a. 1 et 2; q. 25. a. 12).[1]

[1] Schön drückt der hl. Augustinus dies aus (De doct. christ. l. 1. c. 27. n. 28): Ille iuste et sancte vivit, ... qui ordinatam dilectionem habet,

Es ist aber eine doppelte Ordnung einzuhalten: 1) eine Ordnung in Bezug auf die Personen; nach dieser Ordnung bemißt sich der gebührende Grad (intensio) der Liebe, und 2) eine Ordnung in Bezug auf die Gegenstände oder in Bezug auf das Bedürfnis und die Not des Nebenmenschen, und danach bemißt sich die Art (species) der Liebe (S. Th. 2. 2. q. 26. a. 7).

2. Ordnung in Bezug auf die Personen. Daß Gott über 19
alles zu lieben sei, ist Voraussetzung und bewiesen. Dann aber muß

1) ordentlicherweise (simpliciter et absolute) jeder sich selbst mehr lieben als den Nebenmenschen; denn a) Matth. 22. 39 wird die Selbstliebe als Regel und Maß der Nächstenliebe bezeichnet; die Regel aber ist früher und vorzüglicher als das Geregelte (S. Th. 2. 2. q. 26. a. 4); b) der Mensch steht sich selbst viel näher als jedem andern; denn er ist mit sich selbst eine Einheit (unitas), während ihn mit dem Nebenmenschen nur eine Einigung (unio) verbindet (S. Th. l. c.). Darum das Axiom: Charitas bene ordinata incipit a semetipso.

Der Satz, daß jeder sich selbst zuerst lieben müsse, gilt aber, wo die Güter der nämlichen Ordnung angehören und im übrigen unsere und des Nächsten Lage gleich ist; es gilt ferner betreffs der Güter, die wir uns zu verschaffen oder zu erhalten verpflichtet sind; denn wo eine solche Verpflichtung nicht vorhanden ist, kann es nicht bloß erlaubt, sondern Tugendakt sein, auf diese Güter zu Gunsten des Nächsten zu verzichten. Darum können und müssen wir in bestimmten Fällen dem Nächsten mit eigenem Nachteil zu Hilfe kommen: a) wenn das Gut des Nächsten einer höhern Ordnung angehört, können und manchmal müssen wir auf das eigene niedere Gut verzichten, um dem Nächsten das höhere zu verschaffen; b) dem Nächsten, der sich in größerer Not befindet, können und manchmal müssen wir mit eigenem Schaden helfen, c) das Gleiche ist der Fall, wenn die Not zwar gleich, aber ungleich beider Verhältnisse sind, z. B. wenn es sich handelt um eine dem öffentlichen Wohl notwendige oder sehr nützliche Person (persona publica); d) das Gemeinwohl geht dem Privatwohl vor; dies gilt jedoch niemals in Bezug auf die notwendigen Güter des Heils; denn im Kollisionsfalle dürfte man niemals das eigene Seelenheil aufs Spiel setzen, auch wenn man dadurch die Kommunität vor dem höchsten geistlichen oder zeitlichen Verderben retten könnte; dagegen gilt der

---

ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod est minus diligendum, aut aeque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aeque diligendum est.

Satz in Bezug auf die Güter des Leibes, die Ehren- und Glücksgüter, und auch in Bezug auf die weniger notwendigen übernatürlichen Güter.[1]

Daher ist es, was die geistlichen Güter (bona spiritualia) angeht, a) niemals erlaubt, eine Sünde, und wäre es auch nur eine läßliche, zu begehen, um den Nächsten von einer Sünde zurückzuhalten oder zu befreien.[2]

Einerseits darf man sich niemals einen positiven geistlichen Schaden zufügen, anderseits mißfällt auch die läßliche Sünde Gott, dessen Freundschaft und Wohlgefallen allen geschaffenen Dingen vorzuziehen ist.

b) Man darf sich ferner regelmäßig, um eine fremde Sünde zu hindern, nicht einmal der nächsten Gefahr einer Sünde aussetzen, wenn man die Gefahr nicht zu einer entfernten machen kann. S. Alf., H. A. tr. 4. n. 14; Th. m. l. 3. n. 26. Nur wo der Nächste sich in der äußersten geistlichen Not befindet, kann man zu einem Liebeswerk verpflichtet sein, wo sonst der eigene Fall sehr wahrscheinlich ist; denn mit Recht nimmt man an, daß Gott, der dem Nächsten zu helfen gebietet, auch hier noch seine Gnade giebt. S. Alf. l. 6. n. 453.

c) Dagegen ist es erlaubt, unter Umständen geboten, nicht notwendige oder weniger notwendige geistliche Güter aufzugeben für das Heil des Nächsten.

Z. B. der Priester darf oder muß eine Meditation oder Privatandacht aufgeben, um Beichte zu hören; denn gerade dadurch wird die richtige Ordnung der Liebe eingehalten, weil das größere Gut dem geringeren vorgezogen wird und jeder, indem er dem Nächsten dient, sich selbst Mehrung der Gnade und Glorie verdient. Dagegen wäre es gegen die Ordnung der Liebe, wenn der Seelsorger die zum priesterlichen Leben notwendigen Übungen dauernd vernachlässigen würde um der Seelsorge willen, einmal, weil der Priester selbst an seinem geistlichen Leben bedeutend Schaden erfahren würde, dann, weil auch die Seelsorge selbst darunter leiden würde. — Man darf den Aufschub der ewigen Seligkeit wünschen, um für das

[1] S. Th. 2. 2. q. 31. a. 3. ad 2: Bonum multorum commune divinius est, quam bonum unius: unde pro bono communi reipublicae vel spirituali vel temporali virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo.

[2] S. Th. l. c.: Homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato; cf. ad 2; S. Alf. l. 3. n. 26; S. Aug., De mend. c. 9. n. 14: Sed si quaeritur, quod horum (proprium vel alienum peccatum) potius debuit evitare, qui utrumque non potuit, sed alterutrum potuit, respondebo, suum peccatum potius, quam alienum; et levius potius, quod suum, quam gravius, quod alienum: cf. n. 21. 22.

Heil des Nächsten zu arbeiten. Phil. 1. 23, 24. Man kann auch erlaubterweise für einen andern größere geistliche Güter wünschen und erbitten, wenn man glaubt, sie würden beim Nächsten größeren Nutzen bringen; denn dieser Wunsch geht nicht aus ungeordneter Liebe des Nächsten, sondern aus größerer Liebe zu Gott und zum Gemeinwohle hervor und ist selbst wieder verdienstlich.

d) Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß man noch viel weniger eine Sünde, sei es auch nur eine läßliche, begehen darf, um die größte zeitliche Gefahr vom Nebenmenschen, ja selbst von der Kommunität abzuwenden oder ihnen die größten zeitlichen Vorteile zu verschaffen.

Was die zeitlichen Güter angeht, so ist an sich jeder verpflichtet, 21
sein Leben dem des Nächsten vorzuziehen.

S. Aug., De mend. c. 6. n. 9: Si pro illius temporali vita suam ipsam temporalem perdat, non est iam diligere sicut seipsum, sed plus quam seipsum; quod sanae doctrinae regulam excedit. Dies gilt aber nur, wenn Leben gegen Leben abgewogen wird.

Dagegen kann es ausnahmsweise lobenswert, ja sogar Pflicht sein, das Leben des Nächsten dem eigenen vorzuziehen. Es ist Pflicht, a) wo es sich um ein Leben handelt, das der Kirche oder dem Staate sehr nützlich ist (s. o. S. 23), b) oder wo eine Gefahr von vielen abzuwenden ist; denn das öffentliche Wohl geht dem Privatwohl vor. Lobenswert ist es, sein Leben für das Leben des Nebenmenschen hinzugeben, wenn man es um Gottes willen thut.

2) Auch in Bezug auf die Nebenmenschen selbst ist eine gewisse 22
Ordnung einzuhalten, und weil das Princip der Liebe Gott und wir selbst sind, so sind die Nebenmenschen mehr oder weniger zu lieben, je nachdem sie Gott oder uns näher stehen.[1]

Gal. 6. 10: Ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei; 1. Tim. 5. 8: Si quis (sc. vidua) suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.

Im einzelnen ist zu unterscheiden: a) Was den Affekt der Hochachtung, Wertschätzung (affectus gaudii) angeht, so verdienen diejenigen eine größere Liebe, welche größere Vorzüge besitzen, vor denjenigen, die durch natürliche oder übernatürliche Beziehungen uns nahe stehen.

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 26. a. 6: Cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus; q. 44. a. 8. ad 2: Proximum plus debemus diligere quam corpus proprium . . . inter proximos meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

Denn je mehr einer durch seine Vorzüge die göttliche Vollkommenheit darstellt, desto größere Wertschätzung verdient er. So ist z. B. ein heiliger Mann mehr zu lieben als ein schlechter Vater; aus gleichem Grunde verdient größere Ehrfurcht und Hochachtung, wer durch Würde und Autorität mehr ausgezeichnet ist, so z. B. der Vater mehr als die Ehegattin, weil er eine größere Ähnlichkeit mit Gott, dem gemeinsamen Vater aller, besitzt. S. Th. 2. 2. q. 26. a. 7. 8. 9.

b) In Bezug auf jene Liebe aber, mit welcher wir dem Nächsten Gutes wünschen (affectus desiderii) und Gutes verschaffen (amor effectivus), gehen diejenigen, die durch natürliche und übernatürliche Beziehungen mit uns verbunden sind, denjenigen vor, die durch größere Vorzüge sich auszeichnen.

Dies verlangt einmal die Natur selbst, die diese Personen zu gegenseitiger Hilfeleistung aufeinander angewiesen hat, ebenso die besondere Pflicht der Liebe und Dankbarkeit gegen dieselben oder gegen den gemeinsamen Stamm. Ohnehin sind die Beziehungen, die aus der Verwandtschaft hervorgehen, dauernde und unauflösliche, wogegen Tugend und Würde leicht verloren gehen kann.

c) Je enger endlich die Beziehung ist, in welcher wir zum Nebenmenschen stehen, desto mehr muß er auch in unserer Liebe und deren Bethätigung den übrigen vorgezogen werden betreffs der Güter, auf welchen die Verbindung oder Freundschaft beruht (S. Th. 2. 2. q. 31. a. 3); deshalb sind unter sonst gleichen Umständen diejenigen vorzuziehen, welche durch die Bande des Blutes, der Religion, des Zusammenlebens, des Vaterlandes enge miteinander verbunden sind.

So stellen die Autoren folgende Ordnung auf: 1) Zuerst ist zu berücksichtigen der andere Ehegatte, weil beide ein Fleisch sind (S. Th. 2. 2. q. 26. a. 11; Gen. 2. 24); 2) dann die Kinder; die Eltern haben sie „in die Welt gesetzt", sind darum auch verpflichtet, für sie zu sorgen (ibid. a. 9. ad 1); 3) die Eltern, weil man ihnen das Leben verdankt. In äußerster Lebensgefahr aber sind die Eltern allen übrigen vorzuziehen; weil wir das Leben von ihnen empfangen haben, ist es billig, daß wir sie, wo ihr Leben in Gefahr ist, den übrigen vorziehen (ibid. a. 9; q. 31. a. 3. ad 4); 4) Brüder und Schwestern, 5) Verwandte, 6) Freunde, Wohlthäter, Vorgesetzte und dem öffentlichen Wohle nützliche Personen. Natürlich gilt diese Ordnung zunächst unter sonst gleichen Umständen. Sonst aber kann es sein, daß ein großer Wohlthäter, ausgezeichneter Freund fernen Verwandten vorgezogen wird u. s. w.

Betreffs der Güter, welche wir den Nebenmenschen wünschen oder verschaffen sollen, ist die nämliche Ordnung einzuhalten wie bei der Selbstliebe, also zuerst die notwendigen Heilsgüter u. s. w. Aus der Verbindung von Personen und Gütern entwickelt der hl. Alfons (l. 3. n. 25) folgende

Ordnung: wir sollen lieben 1) Gott, 2) die eigene Person in Bezug auf die geistlichen Güter, 3) den Nächsten in Bezug auf die geistlichen Güter, 4) die eigene Person in Bezug auf die leiblichen Güter, 5) den Nächsten in Bezug auf die leiblichen Güter, 6) die eigene Person in Bezug auf die äußeren Güter, und 7) den Nächsten in Bezug auf die äußeren Güter.

Nach B. G. B. §§ 1360 ff., 1601 f. haben nur Ehegatten und Verwandte in gerader Linie einander Unterhalt zu leisten, wenn einerseits der Unterhaltsberechtigte sich nicht unterhalten, anderseits der Unterhaltsverpflichtete ohne Schädigung seines eigenen standesgemäßen Unterhalts und anderer Pflichten den Unterhalt leisten kann; und zwar in folgender Ordnung:

1. Der leistungsfähige Ehegatte gegenüber dem anderen.
2. Kinder gegenüber den Eltern, dann Enkel gegenüber den Großeltern.
3. Eltern (zunächst der Vater) gegenüber den Kindern, Großeltern gegenüber den Enkeln u. s. w.

Können nicht alle Berechtigte unterhalten werden, dann gilt folgende Ordnung: 1) Ehegatte und in gleicher Linie minderjährige, unverheiratete Kinder, (2) geschiedener Ehegatte), 2) die übrigen Kinder und andere, weitere Abkömmlinge, 3) die Eltern, 4) die Großeltern u. s. w. Die Forderung erstreckt sich zunächst auf standesgemäßen Unterhalt; falls die Bedürftigkeit auf sittlichem Verschulden beruht und in ähnlichen Fällen, auf notdürftigen Unterhalt.

3. Eine verschiedene Ordnung der Liebe entsteht endlich auch aus der 23
verschiedenen Not, in welcher der Nächste sich befindet. Man unterscheidet nämlich 1) äußerste Not (necessitas extrema oder quasi extrema, gravissima), wenn dem Nächsten die Gefahr der Verdammnis oder des Todes oder eines dem Tode gleichen Übels so droht, daß er, moralisch gesprochen, ohne fremde Hilfe ihr nicht entrinnen kann; 2) eine schwere (gravis), wenn der Nächste sich das Notwendige für sein Seelenheil oder für sein Leibesleben nicht ohne große Schwierigkeit verschaffen kann; 3) eine gewöhnliche, mittelmäßige, (communis, mediocris), in welcher der Nächste selbst ohne besondere Schwierigkeit für sich sorgen kann oder die ihm das Leben nicht so beschwerlich macht; z. B. in gewöhnlicher zeitlicher Not sind die Bettler, die sich leicht ihren Unterhalt zusammentragen, in gewöhnlicher geistlicher Not die Sünder, die sich mit einiger Anstrengung aus ihrem Zustande erheben könnten. — Zu beachten ist, daß manche Autoren den Begriff necessitas gravis im Sinne von gravissima oder quasi extrema verstehen und dann natürlich auch ihre Sätze in diesem Sinne aufzufassen sind. Für unsere Liebespflicht gelten nun folgende Sätze:

1) In der äußersten geistlichen Not muß man an sich dem Nächsten zu Hilfe kommen auch mit Gefahr des eigenen Lebens.

Ioan. 15. 12, 13: Hoc est praeceptum meum: Ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. 1. Joan. 3. 16: Nos debemus pro fratribus animas ponere. Wenn dieses Gebot, das Leben für den Nebenmenschen hinzugeben, überhaupt einmal verpflichtet, dann muß dies in der äußersten geistlichen Not der Fall sein.[1] Einerseits sagt schon die Vernunft, daß das ewige Seelenheil des Nebenmenschen dem eigenen zeitlichen Leben vorgeht, anderseits ist in diesem Falle die Hingabe des eigenen Lebens ein so verdienstlicher Tugendakt, daß darin auch die christliche Selbstliebe befriedigt wird. So müßte man einem Sterbenden, der sich selbst nicht helfen kann, die notwendigen Sakramente der Taufe oder Buße auch mit eigener Lebensgefahr spenden, auch wenn man nicht der zuständige Seelsorger ist. Dies wird regelmäßig oder wenigstens sehr oft der Fall sein, auch wenn der andere sich durch die vollkommene Reue helfen könnte; denn einmal kann es für Ungebildete und an Sünden Gewöhnte wirklich schwer sein, die vollkommene Reue zu erwecken, und wenn auch im allgemeinen sich jeder zu Gott wenden kann und die Gnade nie fehlt, so sind solche Personen durch die Lage, in welcher sie sich befinden, in der Regel vollständig abgelenkt und geraten eher in den Tod, als sie überhaupt an die vollkommene Reue denken.

Jedoch tritt diese Verpflichtung nicht ein:

a) wenn keine oder nur sehr geringe Hoffnung auf Erfolg wäre; nach dem hl. Alfons (l. 3. n. 27) muß die Hoffnung auf Erfolg gleich sicher (aeque certa) sein wie die Lebensgefahr;

b) wenn ein anderer da wäre, der leichter helfen könnte oder schlechthin helfen müßte; wenn aber dieser es nicht thut, besteht die Pflicht. So braucht nicht jeder in die Missionen zu gehen, weil andere dies thun;

c) wenn ein anderes schwereres Übel daraus hervorginge, besonders für die Kommunität, z. B. wenn das Heil einer größeren Anzahl anderer Personen dadurch gefährdet wäre, weil sie ihren einzigen Seelsorger verlieren, oder wenn für die Kirche selbst schwere Nachteile erwüchsen, z. B. bei der gewaltsamen Taufe eines sterbenden Judenkindes.

2) In der äußersten zeitlichen Not muß man dem Nebenmenschen zwar mit großem, aber nicht mit außerordentlichem Nachteile (magno, sed non maximo incommodo) zu Hilfe kommen.

---

[1] S. Aug., De mend. c. 6. n. 9: Temporalem plane vitam suam pro aeterna vita proximi non dubitabit christianus amittere; hoc enim praecessit exemplum, ut pro nobis Dominus ipse moreretur. Ad hoc enim et ait: Hoc est mandatum meum, ut diligatis invicem, sicut ego dilexi vos.

Der Beweis für letzteres liegt darin, daß das Leben des Nebenmenschen an sich mehr wert ist als jedes äußere Gut. Wie man aber für das eigene Leben nicht mit außerordentlichen Mitteln zu sorgen braucht, so auch nicht für das Leben des Nebenmenschen. So ist z. B. niemand verpflichtet, eine sehr große Summe Geldes aufzuwenden, um einen andern einer Lebensgefahr zu entreißen oder ihm eine sehr kostbare Arznei zu verschaffen, oder sich verstümmeln zu lassen, um dem andern das Leben zu retten. Nur wenn der Nächste für das öffentliche Wohl notwendig oder sehr nützlich ist, müßte man ihm in der äußersten Not auch mit Lebensgefahr beistehen.

3) In schwerer geistlicher oder zeitlicher Not muß man dem Nächsten zu Hilfe kommen, zwar mit gewöhnlichem, aber nicht mit schwerem eigenen Nachteil, außer wo noch eine besondere Pflicht der Gerechtigkeit, der Pietät, des Amtes hinzukommt. Daher das Princip: Charitas non obligat cum gravi incommodo.

Der schwere eigene Nachteil wiegt in diesem Falle die fremde Not auf. Wo man aber dem Nächsten in schwerer Seelennot ohne schweren Nachteil helfen kann, ist man dazu verpflichtet. — Dagegen sind die eigentlichen Seelsorger, die Bischöfe und Pfarrer, überhaupt alle die, welche die Seelsorge übernommen haben, durch die Gerechtigkeit (ex iustitia) verpflichtet, auch mit Lebensgefahr den ihnen Anvertrauten, wenn sie sich in schwerer geistlicher Not befinden, die notwendigen Sakramente zu spenden, wofern Hoffnung auf Erfolg ist. — Der bestellte Arzt ist ex officio verpflichtet, zur Zeit einer ansteckenden Krankheit die Kranken zu besuchen, auch mit eigener Gefahr.

4) Es besteht zwar die Pflicht, den in gewöhnlicher Not Befindlichen zu helfen, auch mit eigenem Nachteile; man braucht aber zu diesem Zweck keinen schweren Nachteil auf sich zu nehmen; noch viel weniger ist man verpflichtet, allen in solcher Not Befindlichen zu helfen, weil dies unmöglich ist.

5) Wo eine Kommunität sich in schwerer geistlicher Not befindet, muß man ihr auch mit Lebensgefahr zu Hilfe kommen (S. Alf. l. 3. n. 27. 40).

Denn einmal ist eine solche Not einer Kommunität bedeutender als selbst der äußerste Nachteil eines Privaten; ferner ist die schwere Not einer Kommunität auf diesem Gebiete fast immer verbunden mit der äußersten Not einzelner Personen. Wenn also jemand die Häresie an einem Orte verbreitet, muß man selbst mit Lebensgefahr dem entgegentreten, wenn man die Verbreitung der Häresie hindern kann und kein anderer hier eintritt. Wenn zur Zeit einer Verfolgung das Volk seiner Priester beraubt und in schwerer Gefahr des Abfalles oder der Sünde wäre, müßte man ihm auch mit Lebensgefahr helfen; ebenfalls wenn zur Zeit einer ansteckenden

gefährlichen Krankheit das Volk seiner Seelsorger oder anderer Priester beraubt wäre. Der Seelsorger darf sich in solchen Fällen auch nicht durch die Flucht der Gefahr der Ansteckung oder Verfolgung entziehen, wenn er nicht mit Erlaubnis des Bischofs einen Stellvertreter aufgestellt hat (Müller, Th. m. l. II. § 28).

§ 69. Die Werke der Barmherzigkeit. Das Almosen.

24 1. Schon aus der bisherigen Darstellung ergiebt sich, daß die Liebe nicht bloß in innerem Affekte besteht, sondern auch in äußerem Werke sich offenbaren muß. Die Charitas muß sich als Wohlthätigkeit (beneficentia) offenbaren. Gelegenheit findet sie gegenüber der Not des Nebenmenschen und erscheint so als Barmherzigkeit (misericordia).

Die Barmherzigkeit ist zwar schon vom Naturgesetz gefordert, ist aber doch recht eigentlich eine christliche Tugend. Vom Armen glaubte man im Altertum, daß er unter dem Fluche der Götter stehe („Res sacra miser"). Plato (De leg. XI.) sagt: „Kein Armer soll im Staate sein, solche Leute sollen verbannt sein von den Städten, vom Forum und vom Lande, damit kein solches Tier sich im Staate befinde." Die Nächstenliebe der Alten schloß, einige Ausnahmen abgerechnet, die Schwachen, Hilflosen, Notleidenden aus; ihre Not zu fristen schien ein unberechtigtes Wegwerfen des Eigentums, ja eine böse That, weil eine Verlängerung des Elends der Leidenden. Virgil (Georg. II. 449) konnte es unter die Tugenden und Vorzüge eines Weisen rechnen, daß er nie mit einem Armen Mitleid gefühlt. Von Seneca haben wir die Ausdrücke: „Misericordia animi vitium est", „pessimo cuique familiarissima", „boni misericordiam vitabunt", „sapiens non miserebitur" (Weiß, Apologie III. 807 f.).

Die Barmherzigkeit (misericordia) ist jene Tugend, welche aus Mitleid den Menschen antreibt, der Not des Nächsten abzuhelfen.[1] Das Mitleid als unwillkürliche Äußerung des sinnlichen oder geistigen Begehrungsvermögens, welches vor jedem vorgestellten Übel zurückschaudert, ist an sich noch nicht Tugend; Tugend wird es erst durch Beteiligung des freien Willens, wenn es durch diesen auf das Gute hingeordnet wird. Die Barmherzigkeit ist an sich eine sittliche Tugend, aber doch die vorzüglichste Wirkung der Liebe (S. Th. 2. 2. q. 31. a. 1 seqq.; q. 36. a. 3. ad 3).

Was den Wert dieser Tugend angeht, so sagt der hl. Thomas, sie sei die höchste Tugend, wenn nach dem Werte der Tugend an sich gefragt

[1] S. Aug., De civ. Dei l. 9. c. 5: Quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur?

werde, weil die Liebe des unendlichen Gottes sich als Barmherzigkeit offenbare; er verneint dies jedoch, wenn man auf den Wert der Tugend für den Inhaber und Träger derselben sehe, weil für alle vernünftigen Kreaturen die Liebe zu Gott am meisten vollendend und beseligend wirkt.[1]

Der Tugend der Barmherzigkeit steht auf der einen Seite per excessum entgegen die Weichheit des Herzens, auf der andern die Herzenshärte.

2. Die Werke der Barmherzigkeit fassen wir im allgemeinen unter dem Begriffe Almosen zusammen. Almosen (eleemosyna) ist jeder Dienst, den wir einem Bedürftigen um Gottes willen aus Barmherzigkeit erweisen. S. Th. 2. 2. q. 32. a. 1. Je nach der Not, welcher die Werke der Barmherzigkeit abhelfen, teilt man diese ein in Werke der leiblichen und der geistlichen Barmherzigkeit.

Die Werke der leiblichen Barmherzigkeit, erwiesen teils im Leben, teils nach dem Tode zur Abhilfe teils allgemeiner, teils besonderer Not, die aus innerer oder äußerer Ursache hervorgegangen sein kann (S. Th. 2. 2. q. 32. a. 2), faßt man zusammen in dem Verse:

„Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo."

Es sind: 1) die Hungrigen speisen, 2) die Durstigen tränken, 3) die Nackten kleiden, 4) die Fremden beherbergen, 5) die Kranken besuchen, 6) die Gefangenen erlösen, 7) die Toten begraben. Die ersten sechs sind aufgeführt Matth. 25. 34 seqq., das siebente Tob. 1. 20.

Die Werke der geistlichen Barmherzigkeit finden sich in dem Verse:

„Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora."

Es sind: 1) die Sünder zurückweisen (correptio), 2) die Unwissenden lehren (doctrina), 3) den Zweifelnden recht raten (consilium), 4) die Betrübten trösten (consolatio), 5) Unrecht (eigentlich „Belästigung") geduldig leiden (onerosos supportare), 6) den Beleidigern gern verzeihen (remissio), 7) für die Lebenden und Verstorbenen Gott bitten (oratio).

---

[1] Maius est et melius coniungi (sc. charitate) superiori, quam supplere defectum inferioris (sc. misericordia). Et ideo quantum ad hominem qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes, quae ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus. Nam supplere defectum alterius, inquantum est huiusmodi, est superioris et melioris. 2. 2. q. 30. a. 4 c.; cf. ad 2 et 3.

Der hl. Thomas giebt (l. c.) folgende Einteilungsgründe für diese an: Wir erflehen dem Menschen göttliche Hilfe (7), erweisen ihm menschliche Hilfe (1—6); wir kommen zu Hilfe seiner mangelnden Einsicht und zwar im spekulativen Erkennen (2), im praktischen Erkennen (3), seinem niedergedrückten Begehrungsvermögen (4), wir helfen ab ungeordneten Akten (1, 5, 6), insofern dadurch Gott beleidigt wird (1), insofern dadurch wir Menschen beleidigt werden (6), insofern der Mensch Schwächen hat, mit welchen er auch wider seinen Willen uns lästig fällt (5).

An sich stehen die Werke der geistlichen Barmherzigkeit höher als die Werke der leiblichen Barmherzigkeit, sowohl in Bezug auf das Objekt, weil die geistliche Gabe edler ist als die leibliche, wie in Bezug auf das Bedürfnis, weil der Mensch auch sich selber eher in der geistlichen als leiblichen Not helfen muß, wie in Bezug auf den Akt selber, weil die geistlichen Akte ihrer Natur nach schon über den körperlichen stehen; aber im einzelnen Falle können die leiblichen Werke wegen der besonderen Not vorgehen. Aristoteles: „Potius est ditari quam philosophari." Ohnehin öffnen die leiblichen Werke den Weg zur Aufnahme der geistlichen. „Manus benefacientis aperit aurem audientis", vgl. S. Gregor. M., Reg. past. II. c. 7. S. Th. l. c. a. 3. Aber auch die leiblichen Werke der Barmherzigkeit, insofern sie aus der Liebe Gottes und des Nächsten hervorgehen, bringen im Spender eine geistliche Frucht hervor, wie dies in der Regel auch beim Empfänger der Fall ist.

26 **3. Das leibliche Almosen.**

Gegen das Almosen erhebt sich die liberale Nationalökonomie: Barmherzigkeit und Almosen sind unwirtschaftlich, Almosengeben heißt den Untüchtigen dem Tüchtigen gleichstellen; es ist ganz natürlich, daß der Untüchtige im wirtschaftlichen Kampfe untergehen muß. Auch der Socialismus will kein Almosen: Almosen ist eine Entwürdigung des Menschen, und Gaben der Liebe annehmen heißt sich entehren. Wir wollen keine Barmherzigkeit mehr von euch. Was ihr uns schenken wollt, das gehört uns zu Recht, wir nehmen nur, was unser ist.

Die Pflicht des Almosens geht hervor sowohl aus dem natürlichen als auch aus dem positiv-göttlichen Gesetze; es ist aber nur eine Pflicht der Liebe, nicht der Gerechtigkeit; darum zieht die Übertretung derselben keine Restitutionspflicht nach sich.

Den ersten Teil dieses Satzes beweisen wir 1) aus dem Begriff der Liebe, welche fordert, daß wir dem Nächsten das Gute nicht bloß wollen, sondern auch wirken, d. h. ihm in seiner Not zu Hilfe kommen. 1. Ioan. 3. 18: Filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate;

2) aus dem Begriff des Eigentums, welches nicht absolut und unbeschränkt, sondern durch Pflichten geregelt ist, deren vornehmste ist,

aus dem Überflusse Almosen an die Dürftigen zu geben. An sich und ursprünglich sind die Güter der Gesamtgesellschaft der Menschen zum Genusse gegeben, und jeder hat das Recht, aus denselben soviel sich anzueignen, als ihm zum Lebensunterhalt notwendig ist, ein jeder in seiner Weise: wer arbeiten kann, durch Arbeit, wer nicht arbeiten kann, durch Unterstützung u. s. w. Wenn nun Gott auch die Teilung der Güter in Privateigentum zugelassen hat, so hört die allgemeine Bestimmung der Güter und das Recht des Einzelnen auf den notwendigen Lebensunterhalt nicht auf. Wer sich darum durch Arbeit den notwendigen Lebensunterhalt nicht verdienen kann, hat Anspruch darauf, daß ihn der Reiche aus seinem Überflusse unterstützt, und im Falle der äußersten Not darf er sich zu deren Abhilfe das Nötige aneignen, wo immer er es findet. Es tritt in diesem Notfalle das ursprüngliche Recht der Gemeinsamkeit aller Güter wieder ein. Umgekehrt hat der Reiche, welcher mehr besitzt oder erwirbt, als ihm nötig ist, die Pflicht, die Güter der Erde wieder ihrer ursprünglichen Bestimmung durch Almosen entgegenzuführen. Ja, die gesellschaftliche Bestimmung der Güter bringt es mit sich, daß derjenige, welcher seinen Lebensunterhalt nicht durch Arbeit zu verdienen braucht, weil er ein reiches Maß irdischer Güter empfangen hat, in anderer Weise der Gesellschaft sich nützlich erweisen muß, durch Förderung gemeinnütziger Zwecke u. s. w.

So überbrückt das Almosen die Kluft zwischen reich und arm nicht bloß durch die materielle Gabe, sondern auch nach seiner sittlichen Bedeutung. Der Arme wird durch die Gabe nicht entehrt, weil er das Almosen aus der Hand Gottes entgegennimmt, der dem Reichen das Gesetz des Almosens auferlegt, und doch bleibt ihm die Pflicht der Dankbarkeit wegen der Liebe, aus und mit welcher der Reiche seine Pflicht übt; der Reiche aber hat keinen Grund zum Hochmut und zur Verachtung des Armen, weil er zwar unter den Menschen wahrer Eigentümer, Gott gegenüber aber nur Verwalter der Güter ist und sie darum nach dem Willen seines Herrn zu verwenden hat. Er hat aber doch auch den Segen des Almosens, weil die Verwendung der Güter seiner freien Bestimmung überlassen ist.[1]

3) Die Pflicht des Almosens ergiebt sich endlich *aus dem Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft*. Bei der ungleichen

[1] S. Th. 2. 2. q. 32. a. 5; ḥes. ad 2: Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt, ex eo quod ei superfluit. S. Basilius, Ad avaros divites in Luc. 12. 18. n. 7.

Verteilung der Güter kann der Not nicht durch bloße Association der Minder- und Unbemittelten, sondern nur durch die werkthätige Liebe des Almosens abgeholfen werden.

4) Darum betont die hl. Schrift des A. und N. T. die Pflicht des Almosens. Ecclus. 4. 1: Fili, eleemosynam pauperis ne defraudes et oculos tuos ne transvertas a paupere. Prov. 21. 13: Qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, et ipse clamabit, et non exaudietur. Ezech. 16. 49; Tob. 4. 7; Luc. 14. 13; Matth. 25. 41 seqq.; 1. Ioan. 3. 17.

Die Verpflichtung zum Almosen ist aber eine Pflicht der Liebe, nicht der Gerechtigkeit; das geht schon daraus hervor, daß die Reichen wirkliche Eigentümer ihres gesamten Vermögens sind; wäre das Almosen eine Pflicht der Gerechtigkeit, so dürfte der Arme sich im Falle der Verweigerung insgeheim schadlos halten; damit aber wäre die Sicherheit jedes Privatbesitzes in Frage gestellt. Die gottgewollte Bestimmung der Güter zu möglichst allgemeinem Gebrauche erzeugt keineswegs eine Rechtspflicht. Die Zahl der Armen ist groß, und es ist unmöglich, allen zu helfen. Darum bleibt es der Wahl des Reichen überlassen, wem er helfen will. Kein bestimmter Armer hat ein Recht; also ist die Verweigerung des Almosens gegen ihn auch kein Unrecht.

Wenn der hl. Thomas von Aquin (2. 2. q. 118. a. 4. ad 2 und q. 66. a. 7) sagt, bei großer Not des Armen und großem Überfluß des Reichen bestehe ex debito legali die Pflicht, die Güter den Armen zuzuwenden, oder das positive Recht, welches das Privateigentum eingeführt habe, könne dem natürlichen und göttlichen Recht keinen Eintrag thun, und darum müsse der Überfluß schon nach natürlichem Recht den Armen gegeben werden, so folgt daraus nicht, daß er damit das Almosen als eine Pflicht der Gerechtigkeit im engeren Sinne habe behaupten wollen. Ebensowenig läßt sich das folgern aus den Väterstellen; z. B. S. Ambrosius (Serm. 81. in Luc. 12. Decr. c. 8: „Sicut ei" dist. 47): Proprium nemo dicat quod est commune; quod plus quam sufficeret, sumptum, etiam violenter obtentum est. . . . Neque enim minus est criminis habenti tollere, quam cum possis et abundes, indigentibus denegare. Esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis; et miserorum redemptio est et absolutio pecunia, quam tu in terram defodis. Cf. S. Basilius, Ad avaros divites in Luc. 12. 18. n. 7: Esurientis est panis, quem tu detines etc. . . . Quare quot hominibus dare potes, tot infers iniuriam. S. Aug. in Ps. 147. n. 12: Superflua divitum necessaria sunt pauperum. Res alienae possidentur, cum superflua possidentur. Die Väter suchen in solchen Stellen einfach den Geiz in scharfen Ausdrücken zu brandmarken.

Das Gesagte gilt selbst dann, wenn der Nächste sich in der äußersten Not befindet. Daraus, daß der Arme ein Recht hat, in der äußersten Not die Güter des Reichen für sich zu verwenden, folgt bloß, daß der Reiche die Pflicht hat, dieses Recht des andern nicht zu stören, aber keineswegs, daß der Reiche durch die Gerechtigkeit diesem bestimmten Armen gegenüber zu einer bestimmten Gabe verpflichtet ist. Der Arme könnte ja sein Recht auch gegenüber einem andern Besitzenden ausüben.

Wenn aber die Unterlassung des Almosens nur eine Sünde gegen die Liebe, nicht gegen die Gerechtigkeit ist, so zieht sie auch keine Restitutionspflicht nach sich. Dagegen kann eine Kompensation dem Reichen zur Buße für schuldbare Unterlassung aufgelegt werden. Und eine solche Kompensation ist um so dringendere Pflicht, wenn jemand bei wirklichem Überfluß nicht bloß einzelnen Armen, sondern schlechtweg jedem das Almosen verweigert hat.

Die Pflicht des Almosens hat nach dem hl. Alfons (l. 3. n. 31) 27
eine doppelte Quelle: 1) die Not des dürftigen Nächsten, 2) den Besitz des Gebers, der entweder nur das Notwendige oder überflüssige Güter besitzt oder wenigstens Güter, die ihm weniger nötig sind als dem Nebenmenschen.[1] Daraus folgt:

1) Almosen ist man nur dem wahrhaft Armen schuldig; dagegen dürfen Fremde, Ungläubige nicht ausgeschlossen werden. — Damit ist natürlich der Rekurs an die Heimatgemeinde nicht verwehrt, wenn und soweit dieser die Armenpflege obliegt.

Wenn darum a) der Nächste nicht absolut arm ist, sondern sich nur in augenblicklicher Not befindet, während er außerdem Vermögen besitzt oder mit Wahrscheinlichkeit in Zukunft erwerben kann, genügt es, wenn man ihm das Nötige leiht, z. B. wenn jemand in augenblicklicher schwerer Geldverlegenheit ist, während er voraussichtlich in kurzer Zeit Einnahmen macht;[2] b) wenn jemand nur den Gebrauch einer Sache nötig hat, genügt es, ihm dieselbe zu leihen, z. B. ein Werkzeug, ein Ackergerät, ein Buch; c) man braucht denen kein Almosen zu geben, die sich durch Arbeit das Nötige verdienen könnten, aber nicht wollen; an sich wäre hier das Almosen

[1] S. Th. 2. 2. q. 32. a. 5: Ex parte quidem dantis considerandum est, ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum. Ex parte autem recipientis requiritur, quod necessitatem habeat; alioqui non esset ratio, quare eleemosyna ei daretur.

[2] S. Thomas, Quodlibet V. art. 17. ad 1 et ad 2: Unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem et modum, et hoc quidem convenienter implevit ille qui pecuniam mutuavit; non autem tenebatur eam donare in casu, quo ille poterat per mutuum liberari.

als Unterstützung des Müßigganges und anderer Laster unerlaubt, wenn nicht andere Gründe entschuldigen, z. B. um sich vor Belästigungen, Beschimpfungen zu schützen. Überhaupt darf weder die Pflicht noch das Recht der Untersuchung, ob der Arme des Almosens auch würdig sei, zu sehr ausgedehnt werden; denn das vernünftigerweise und in guter Meinung gegebene Almosen ist immer verdienstlich, wenn auch der Empfänger unwürdig sein sollte.

28 2) In Bezug auf den Besitz des Gebers unterscheidet man a) zum Leben notwendige Güter (necessaria vitae), ohne welche wir unser Leben und das Leben derjenigen, deren Fürsorge uns obliegt, nicht erhalten können, und zum Leben überflüssige Güter (superflua vitae); b) zum standesgemäßen Leben notwendige und überflüssige Güter (necessaria und superflua statui). Bezüglich der zum Stande notwendigen Güter unterscheidet man Güter, die zur Wahrung, Erhaltung des Standes notwendig sind (necessaria ad conservationem status), ohne welche man seinen Stand aufgeben müßte, und solche, die nur zum standesgemäßen Auftreten (ad decentiam status) nötig sind.

Das standesgemäß Notwendige dehnt sich um so weiter aus, je höher der Stand ist. Es darf aber weder zu sehr ausgedehnt, noch zu sehr eingeschränkt werden. Hierher gehört der Unterhalt der Dienerschaft, Aufnahme von Gästen, Geschenke, Einladung zu gebräuchlichen Mahlzeiten, mäßiger Aufwand u. s. w. Innocenz XI. pr. 12: Vix in saecularibus invenies, etiam in regibus superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, si tenetur tantum ex superfluo statui.[1]

Es gelten nun folgende Regeln:

a) Man ist in der Regel nicht verpflichtet, von den zum Leben notwendigen Gütern Almosen zu geben, außer es handelt sich um eine für das öffentliche Wohl notwendige oder nützliche Person (vgl. o. S. 23. 25);

b) dem in äußerster Not befindlichen Armen muß man sub gravi auch mit den zum Stande notwendigen Gütern zu Hilfe kommen, wenn man es ohne außerordentlichen Nachteil kann.[2]

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 32. a. 5. ad 3: Nec oportet quod consideret omnes casus, qui possunt contingere in futurum. Hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet Matth. 6. Sed debet diiudicari superfluum et necessarium secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt. Cf. S. Aug. in Ps. 147. n. 12: Multa superflua habemus, si nonnisi necessaria teneamus: nam si inania quaeramus, nihil sufficit. Fratres, quaerite, quod sufficit operi Dei, non quod sufficit cupiditati vestrae.

[2] S. Ambrosius: Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti. S. Th. 2. 2. q. 32.

Es braucht aber z. B. niemand seinen Stand selbst aufzugeben oder eine große Geldsumme aufzuwenden, um einen andern von einer Todesgefahr zu befreien oder ihm eine teure Arznei zu verschaffen.

c) Die Reichen, die wirklich Überfluß haben, scheinen im allgemeinen schwer verpflichtet, Almosen zu geben, sei es in schwerer oder gewöhnlicher Not; denn sonst würde das Almosen fast nie schwer verpflichten, da Fälle der äußersten Not selten sind. Sie brauchen aber nicht allen zu geben oder die Not aller vollständig zu heben. Um so sicherer ist es für sie Pflicht, daß sie nicht häufig Leute in schwerer Not zurückweisen.

d) Läßlich sündigt, wer zwar keinen Überfluß, aber das Ausreichende hat, und die gewöhnlichen Armen meist ohne Almosen fortschickt und auch zur Abwehr schwerer Not nicht einen kleinen Nachteil auf sich nehmen will.

e) In den übrigen Fällen soll man die Gläubigen mehr ermahnen als verpflichten. Cf. Lehmkuhl I. n. 606. Abgesehen von Fällen der äußersten oder sehr schweren Not wird der Beichtvater auch den Reichen nur selten einer Todsünde mit Gewißheit schuldig sprechen können, da ja doch die meisten zu verschiedenen wohlthätigen Zwecken beizutragen pflegen und zur staatlichen Armenpflege durch die Steuern beitragen müssen. Eine läßliche Sünde wäre es sicher, wenn man, um einen bestimmten sehr Dürftigen zu unterstützen oder für einen bestimmten guten Zweck zu sammeln, alle gewöhnlichen Armen abweisen würde.

Die Frage, wieviel von seinem Vermögen man zum Almosen verwenden müsse, entscheiden die Autoren dahin, daß man nicht verpflichtet sei, den ganzen Überfluß für die Armen zu verwenden; es genüge, von dem zum standesgemäßen Leben überflüssigen Vermögen den 50. Teil oder 2% zu verwenden; jedoch nicht einmal im gleichen Verhältnisse, wenn der Reichtum ein sehr bedeutender ist; denn wenn alle Reichen soviel dafür verwenden würden, so würde das hinreichen, um jeder gewöhnlichen Not ein Ende zu machen. S. Alf. H. A. Tr. 4. n. 19. Bei der immer mehr wachsenden Ungleichheit des Besitzes, wonach das Kapital sich immer mehr in wenigen Händen anhäuft, scheint aber der angegebene Prozentsatz kaum mehr zu genügen.

3) Almosen darf und muß bloß derjenige geben, welcher 29
Eigentum und Verwaltung der betreffenden Güter hat; denn niemand darf aus fremdem Gut Almosen geben, außer im Falle der äußersten oder fast äußersten Not (necessitas extrema oder quasi extrema; cf. S. Th. 2. 2. q. 32. a. 7), und soweit man fremder Gewalt unterworfen ist und das freie Dispositionsrecht nicht hat, würden durch das Almosengeben die Rechte des Obern verletzt (l. c. a. 8. S. Alf., Th. m. n. 33). Darum darf:

a) die Ehefrau ohne Einwilligung des Mannes nur das gewöhnliche standesgemäße Almosen geben, außerordentliches Almosen nur aus ihren freieigenen Gütern.[1]

b) Kinder dürfen Almosen nur in unbedeutenden Dingen geben, Dienstboten aber gar nichts (aus dem Eigentum der Herrschaft) ohne ausdrückliche oder stillschweigende oder wenigstens vernünftigerweise vermutete Zustimmung der Herrschaft. (Alf. l. c. S. Th. l. c. ad 3.)

So dürfen z. B. Dienstboten die Speisereste, die noch im Haushalte verwendet werden können und sollen, nicht an die Armen verschenken. Wenn sie aber sonst keinerlei Verwendung finden können und sicher verderben würden, würde der Dienstbote wenigstens nicht ungerecht handeln, wenn er auch trotz des Widerspruchs der Herrschaft dergleichen verschenkte; denn die Herrschaft wäre hier unvernünftigerweise dagegen.

c) Vormünder und Kuratoren können aus den ihrer Verwaltung unterstehenden Gütern mäßiges Almosen geben, soviel nämlich, als der Stellung ihrer Mündel entspricht.

Die verschiedenen Eigenschaften des Almosens, wie wir sie im Bisherigen besprochen haben, faßten die Alten zusammen in den Versen:

„Iusta sit et prudens veloxque secreta libensque
Ordine procedens, omnibus auxilians."

Um ein sittlich guter Akt zu sein, muß das Almosen diese Eigenschaften haben; der materiellen Pflicht des Almosens aber wäre durch Unterstützung des Dürftigen genügt, auch wenn die Handlung selbst durch eine schlechte Intention schlecht wäre, z. B. wenn jemand aus Eitelkeit Almosen giebt.

§ 70. Die brüderliche Zurechtweisung.

1. Als eine Art geistlichen Almosens erscheint insbesondere die brüderliche Zurechtweisung (correptio s. correctio fraterna). Sie ist die Ermahnung, durch welche man den Nächsten aus Liebe von der Sünde oder nächsten Gefahr der Sünde zu entfernen sucht. S. Th. in 4. dist. 19. q. 2. a. 1: Correptio fraterna est admonitio fratris de emendatione delictorum fraterna charitate procedens. Sie ist a) ein Akt der Liebe, weil sie b) die Sünde des Nächsten als ihm selbst schädlich, als ein Übel für ihn entfernen will, und hat c) zum Zweck die Besserung des Nebenmenschen (S. Th. 2. 2. q. 33. a. 1), und unterscheidet sich so von der

[1] S. Th. l. c. a. 8. ad 2. S. Aug. ep. 262. n. 7: Mulierem coniugatam non licet dicere: Facio quod volo, de meo, cum et ipsa non sit sua, sed capitis sui, hoc est viri sui.

correptio coercitiva, der strafenden Zurechtweisung (Verweis), welche a) als Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit b) die Sünde ansieht als ein Übel für andere oder die Kommunität, und c) die Sühne des Fehlers bezweckt. Die corr. coercitiva steht nur dem Obern zu, obwohl auch der Obere die brüderliche Zurechtweisung vornehmen kann und muß.

Der hl. Thomas giebt (4. dist. 19. l. c.) an, warum er in seine Definition das Wort delictorum, Fehler, nicht peccatorum, Sünden, aufgenommen habe. Die brüderliche Zurechtweisung setze nämlich im allgemeinen beim Nebenmenschen die gute Gesinnung voraus, von welcher er nur aus Unwissenheit oder Nachlässigkeit abweicht.

Die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung ist zunächst eine naturrechtliche; denn die Liebe verpflichtet uns, wie der leiblichen, so auch der geistlichen Not des Nebenmenschen abzuhelfen. Das positiv-göttliche Gesetz schärft diese Pflicht ein Ecclus. 19. 14: Corripe proximum, ne forte iteret. Matth. 18. 15: Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum: si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Wie die Pflicht des leiblichen Almosens, ist auch die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung von gewissen Bedingungen abhängig. Diese Bedingungen sind:

1) daß die Sünde oder die Gefahr zur Sünde auf seiten des Nächsten gewiß sei. Die Pflicht und das Recht, den Fehlern des Nächsten nachzuforschen, hat nur der Obere; sonst wäre ein solches Nachforschen a) eine unerträgliche Last, b) fehlerhaft, weil ein Zeichen des Mißtrauens und geeignet, Ärgernis, Haß, Streit zu erregen. „Quisque habeatur bonus nisi probetur malus.“[1]

2) daß die Zurechtweisung auch zur Besserung des Schuldigen für notwendig erachtet wird, da man voraussieht, daß er für sich kaum zur Einsicht kommen werde;

3) daß Aussicht ist auf guten Erfolg und die Zurechtweisung voraussichtlich nicht mehr Schaden als Nutzen bringt. Sie müßte aber geschehen: a) immer, wenn deren Unterlassung Ärgernis oder die Gefahr der Verführung bei andern herbeiführen würde (S. Th. 2. 2. q. 33. a. 6), z. B. wenn jemand vor Schwachen Reden gegen den Glauben,

[1] S. Th. 2. 2. q. 33. a. 3. ad 4: Illa beneficia, quae non debentur certae personae, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia sive spiritualia, non oportet nos quaerere, quibus impendamus, sed sufficit, quod impendamus eis qui nobis occurrunt.

die Sittlichkeit führen würde; hier ist sie aber mehr Abwehr der Verführung als brüderliche Zurechtweisung, und b) auch bei zweifelhaftem Erfolge, wenn der Nächste sich in Lebensgefahr befindet, oder auch außerdem, wenn es zwar zweifelhaft ist, ob sie nützt, aber gewiß, daß sie nicht schadet;

4) daß nicht ein anderer, gleich oder mehr Geeigneter da sei, der die Zurechtweisung vornehmen kann und wahrscheinlich auch vornehmen wird; würde dieser seine Pflicht nicht thun, so geht diese auf alle über, die dazu geeignet sind;

5) daß sie im allgemeinen geschehen kann ohne großen eigenen Nachteil, außer wo man amtlich oder vertragsmäßig dazu verpflichtet wäre; denn „charitas non obligat cum gravi incommodo". S. Alf. l. 3. n. 38 et 39.

31 2. Gegenstand der brüderlichen Zurechtweisung ist 1) zunächst jede Todsünde, in welche der Nächste wahrscheinlich fällt oder gefallen ist, ohne sich zu bessern. Hier verpflichtet das Gebot im allgemeinen sub gravi, und es sündigt schwer, wer aus Menschenfurcht, damit der Nächste nicht irgendwie beleidigt oder betrübt werde, in einer wichtigen Sache die Zurechtweisung unterläßt, obwohl er glaubt, daß sie von Nutzen wäre. Dagegen ist es bloß eine läßliche Sünde, sie zu unterlassen, weil man sich aus Scheu oder Kleinmütigkeit für weniger geeignet hält, sie vorzunehmen (S. Alf. l. 3. n. 37. 42; S. Th. 2. 2. q. 33. a. 2. ad 3).

2) Die läßliche Sünde kann Gegenstand des Gebotes sub levi sein (wenn aus der Unterlassung kein schweres Übel befürchtet wird), falls die Zurechtweisung leicht geschehen kann, wie z. B. unter guten Freunden. Weniger bekannten und vertrauten Weltleuten gegenüber existiert diese Pflicht in der Regel nicht, weil mehr Schaden als Nutzen daraus hervorgehen würde und weil bei der Häufigkeit der läßlichen Sünden die Last zu groß wäre.

Ordensobere dagegen sind sub gravi verpflichtet, auch gegen die geringeren Fehler der Untergebenen aufzutreten, weil und wenn durch dieselben die Ordenszucht geschwächt wird (S. Alf. l. 3. n. 34 et 35); l. 5. n. 13). Gleiches gilt aber auch von den Obern anderer Kommunitäten, Seminarien, Anstalten, wenn durch solche Fehler der Gesamtzweck der Kommunität bedeutend beeinträchtigt wird. Daß auch ein Privater einen andern sub gravi wegen eines leichten Fehlers zurechtweisen muß, wenn dem Fehlenden sonst ein bedeutender Nachteil erwachsen würde, ist oben schon berührt.

3) Die aus Unwissenheit begangenen Fehler sind a) sicher Gegenstand der Zurechtweisung, wenn die Unwissenheit eine überwindliche und schuldbare ist; denn eine solche Unwissenheit kann von der formellen Sünde nicht entschuldigen; nur ist hier vor allem zu fragen, ob die Zurechtweisung die Sache nicht schlimmer macht. b) Wenn die Unwissenheit eine unüberwindliche, unverschuldete ist, so fordert zwar, allgemein gesprochen, auch hier die Liebe die brüderliche Zurechtweisung oder vielmehr Belehrung des Nächsten; denn die Unwissenheit ist ja selbst schon ein Übel, und es können andere Übel daraus folgen und folgen oft auch daraus. Eine strenge, insbesondere schwere Pflicht besteht aber doch nur: α) wo aus der Unwissenheit einem Dritten oder dem Fehlenden selbst ein (bedeutender) Schaden erwächst, β) wo durch den Fehler Ärgernis gegeben oder die Ehre Gottes oder der Religion beeinträchtigt würde. Darum tritt sie leichter ein bei Dingen des natürlichen und positiv-göttlichen als des menschlichen Rechts.

So wird kaum eine Pflicht bestehen, jemand zu erinnern, der aus Vergeßlichkeit sein Brevier nicht betet oder an einem Fasttage die einmalige Sättigung oder die Abstinenz nicht beobachtet, wenn kein Ärgernis daraus hervorgeht; anders, wo es Ärgernis giebt, z. B. wenn ein Priester aus Vergeßlichkeit vor Laien an einem Freitag Fleisch äße. Wenn ein Kind die Gewohnheit hat, gewisse unreine Handlungen zu begehen, ist es zu mahnen, auch wenn es dieselben nicht als sündhaft erkennt; denn die Gewohnheit wird sonst zu einer Macht, früher oder später kommt doch eine mehr oder weniger klare Erkenntnis von der Sündhaftigkeit, und der Jüngling wird infolge der Gewohnheit dasjenige mit Bewußtsein thun, dessen Gewohnheit er unbewußt angenommen hat.

Überhaupt haben Vorgesetzte, Eltern, Beichtväter, Lehrer die Pflicht, auch die Unwissenden auf ihre Fehler aufmerksam zu machen, einmal, weil ihr Schweigen als Zustimmung oder Billigung des Fehlers angesehen werden kann, und dann, weil sie die Pflicht haben, ihre Untergebenen auf den rechten Weg zu leiten und darum auch die materielle Sünde zu hindern.

3. Subjekt der brüderlichen Zurechtweisung. Das Gebot 32
verpflichtet jeden, welcher sie mit Nutzen vornehmen kann (S. Th. 2. 2. q. 33. a. 3. 4. 5; S. Alf. l. 3. n. 40), selbst die Untergebenen gegenüber den Obern, selbstverständlich mit aller Bescheidenheit und Ehrfurcht (S. Th. l. c. a. 4), auch die Sünder (l. c. a. 5); nur hat sie bei letzteren meistens keinen Erfolg, weil sie selbst der sittlichen Würde bar sind und die Zurechtweisung bei ihnen leicht als Großsprecherei oder

Heuchelei erscheint. Insbesondere sind die Obern zur brüderlichen Zurechtweisung verpflichtet, nicht bloß durch die Liebe, sondern auch durch die Gerechtigkeit kraft ihres Amtes, weil sie das Wohl der Untergebenen zu schützen und zu fördern haben. Sie haben darum im allgemeinen die Pflicht, über die Untergebenen zu wachen, weil Rechenschaft für ihre Seelen zu geben (Hebr. 13. 17), und insbesondere ihren Fehlern nachzuforschen, wenn wahrscheinliche Anzeichen dafür da sind (S. Alf., H. A. Tr. 4. n. 22; Th. m. l. 3. n. 42, 4). Natürlich könnte sich auch der Obere durch übergroßes und unbegründetes Mißtrauen versündigen, so sehr er im allgemeinen zu einem gewissen Mißtrauen berechtigt ist.

Nach dem hl. Alfons (l. c.) sind Bischöfe und Pfarrer selbst bei Lebensgefahr verpflichtet, ihren Untergebenen die Fehler zu verweisen, wenn einige Hoffnung auf Besserung ist, weil sie auch der schweren Not der Untergebenen abhelfen müssen. Prediger müssen kraft ihres Amtes die öffentlichen Sünder tadeln, auch wenn keine unmittelbare Hoffnung auf Besserung wäre, einmal, weil sie wenigstens den Geboten Gottes Zeugnis geben müssen und das Böse nicht ungehindert wachsen lassen dürfen, und weil man überhaupt nicht wissen kann, ob nicht früher oder später doch eine Frucht vom Predigtwort zu erwarten ist (S. Alf., H. A. Tr. 4. n. 22; l. 3. n. 42, 5). Sie sind dazu auch mit eigenem Nachteile verpflichtet, wenn aus dem Tadel Frucht erwartet und kein größeres Übel für die Kommunität befürchtet wird. — Die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung liegt insbesondere den Geistlichen ihren Mitbrüdern im priesterlichen Amte gegenüber ob. Manches schwere Ärgernis könnte verhütet, mancher verfehlte Lebensweg geändert, viel Gutes gefördert werden, wenn rechtzeitig die brüderliche Zurechtweisung eingreifen würde.

Private sind selten unter schwerer Sünde zur Zurechtweisung verpflichtet, weil selten alle Bedingungen gegeben sind; noch seltener sind die Untergebenen dem Obern gegenüber verpflichtet. Auch rät meistens die Klugheit, sie gegenüber solchen Personen zu unterlassen, deren Gesinnung man nicht kennt, damit die Sache nicht schlimmer werde. Ebenso sind Skrupulanten in der Regel ausgenommen, weil sie das richtige Urteil nicht besitzen und wegen ihrer Unruhe auch zu ungeschickt dazu sind.

33 4. Art und Weise der brüderlichen Zurechtweisung. Um sittlich gut zu sein, muß die brüderliche Zurechtweisung auch in Bezug auf die Art und Weise (quoad modum) mit wahrer Liebe geschehen, darum 1) aus der Absicht und dem Wunsche, dem Nächsten zu nützen, nicht aus Haß, um ihn zu beschämen und zu demütigen, 2) mit Demut, Güte, Milde, 3) unter Berücksichtigung der Umstände der Person, des Ortes und der Zeit und 4) unter Einhaltung der von Christus Matth.

18. 15 seqq. angegebenen Ordnung, wenn die Umstände nicht einen andern Gang erfordern oder anraten.[1]

Gal. 6. 1: Si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis, considerans teipsum, ne et tu tenteris. 1. Tim. 5. 1: Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem, iuvenes ut fratres. Gegen Untergebene sei darum die Zurechtweisung väterlich, gegen Gleichstehende mild, gegen Vorgesetzte ehrfurchtsvoll. Nach Matth. 18. 15 seqq. geschehe die Zurechtweisung a) ohne Zeugen, b) dann vor wenigen Zeugen, c) durch Anzeige bei dem Obern. Auch diese Ordnung verpflichtet sub gravi, weil der gute Name des Nächsten in Frage kommt und die Liebe verpflichtet, dem Nächsten mit dem geringsten Nachteil für ihn zu helfen, läßt jedoch Ausnahmen zu: a) wenn die Sünde öffentlich ist oder doch bald bekannt werden wird, b) wenn sie dem Fehlenden oder der Kommunität sehr schädlich ist und darum rasche und sichere Hilfe fordert; 1. Tim. 5. 20: Peccantes coram omnibus argue, ut et caeteri timorem habeant; c) wenn man glaubt, daß die geheime Mahnung nichts nützt; d) wenn sofortige Anzeige beim Obern als besser erscheint; e) wenn der Fehlende sein Recht auf Privatmahnung abgetreten hat, wie bei einigen religiösen Orden (S. Th. 2. 2. q. 33. a. 7 et 8. S. Alf., Th. m. l. 3. n. 41). Wenn der unmittelbare Obere die Besserung bewirken könnte, so scheint es Sünde, den Fehler dem höheren Obern anzuzeigen. S. Alf. l. 3. n. 42. 3.

In Kommunitäten, die unter einer Regel leben, in Kollegien, Seminarien muß die Zurechtweisung meistens auf dem Wege der Anzeige bei den Obern geschehen, a) weil die Privatmahnung oft nichts nützt, b) zu Streit Anlaß giebt und c) wegen des Ärgernisses, das schwere Fehler der Kommunität bereiten. Und die Angehörigen einer solchen Kommunität sind auch mit schwerem eigenen Nachteil zur Anzeige verpflichtet, wo es sich um ein schweres Ärgernis oder einen schweren Nachteil für die Kommunität handelt, und können und sollen durch Verweigerung der Absolution dazu gezwungen werden. Ebenso sind dem kirchlichen Obern zur Anzeige zu bringen Priester, die durch Verführung den Gläubigen großen geistlichen Schaden zufügen; ferner sind in entsprechender Weise anzuzeigen Lehrer, Vorsteher von Anstalten u. dgl., die ihre Schüler fortgesetzt zur Unsittlichkeit verführen u. s. w. — Wie eine doppelte Zurechtweisung, die brüderliche und die strafende, so unterscheidet man auch eine doppelte Anzeige, eine Anzeige beim Obern als väterlichem Freund (denuntiatio ut patri) zur Besserung des Fehlenden, und eine Anzeige beim Obern als Richter (d. ut iudici) zum Wohle der Kommunität oder des Anzeigenden; im

[1] S. Th. 2. 2. q. 33. a. 2: Requiruntur (sc. debitae circumstantiae) ad hoc, quod sit actus virtuosus, ut scilicet fiat, ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiae, quae totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur praecepto.

ersteren Falle darf der Obere nicht strafend vorgehen. Darum hat man bei jeder Anzeige auch den Charakter des Obern zu berücksichtigen.[1]

Der hl. Alfons bemerkt noch, daß es nicht genügt, einmal die Zurechtweisung vorzunehmen, sondern man muß sie wiederholt vornehmen, solange man noch Frucht hofft. — Man braucht aber die Zurechtweisung nicht sogleich vorzunehmen, sondern zu der Zeit, wo man Frucht von ihr erwarten kann. Man kann deswegen auch eine Wiederholung des Fehlers zulassen, damit dann die Belehrung um so wirksamer sei.

§ 71. Sünden gegen die Nächstenliebe.

34 1. Der Nächstenliebe steht in vollem Sinne gegenüber der Haß; der Freude an den Gütern des Nächsten der Neid; der Wirkung der Nächstenliebe, dem Frieden, steht entgegen Zwietracht, Zank und Streit; der Wohlthätigkeit in Bezug auf die geistlichen Güter steht entgegen Ärgernis und Mitwirkung zur fremden Sünde.

2. Haß (odium). Auch hier unterscheidet man o. abominationis (s. rei s. qualitatis), Haß des Abscheues, den Haß eines Übels in der Person oder Haß der Person, weil und insofern man dieses Übel in ihr bemerkt; und o. inimicitiae (s. personae), die Freude an oder das Verlangen nach einem Übel des Nächsten, insofern es für ihn ein Übel ist. Bei letzterem ist das Mißfallen an der Person das Primäre, beim Haß des Abscheues das Sekundäre.

1) Der Haß des Abscheues ist entweder gut oder schlecht, a) je nachdem die Eigenschaft, die am Nächsten gehaßt wird, schlecht oder gut ist, oder b) je nachdem die richtige Ordnung der Liebe eingehalten oder verletzt wird.

a) Denn nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 34. a. 3) ist der Haß insoweit sündhaft, als die Liebe gut ist. Nun aber gebührt dem Nächsten Liebe nach dem, was er von Gott hat, sei es von Natur oder durch Gnade, nicht aber nach dem, was er von sich oder dem Teufel hat, nach der Sünde und dem Mangel der Gerechtigkeit. Darum darf man zwar Sünde und Unvollkommenheit im Nächsten hassen, nicht aber Natur und Gnade.

[1] S. Thomas, Quodlibet XI. a. 13: Si ego scio, quod frater per me corrigetur, tunc non debeo hoc denuntiare praelato. Si autem videtur, quod hoc melius fiat per praelatum, et praelatus nihilominus sit pius, discretus et spiritualis, non habens rancorem seu odium adversus illum subditum, tunc licite potest hoc denuntiare sibi; et tunc non dicit ecclesiae, quia non dicit ei sicut praelato, sed sicut personae proficienti ad correptionem proximi et emendam.

Es ist also ex genere suo schwere Sünde, am Nächsten die Heiligkeit des Lebens, die Gnadengaben oder auch seine natürlichen Gaben und Talente zu hassen. Seine Fehler dagegen hassen, z. B. seine Trunksucht, Unkeuschheit, ist erlaubt. Eine Sünde könnte jedoch insoweit begangen werden, insofern man die rechte Ordnung nicht einhält, insofern man den Fehler mehr verabscheut, als er verdient, oder die Person ihres Fehlers wegen zu strenge beurteilt. b) Der Haß oder besser das Mißfallen kann sich aber auch richten gegen eine gute Eigenschaft oder ein sonstiges Gut des Nächsten, insofern man sie als ein Übel für sich, als ein Hindernis der eigenen Person betrachtet. Dieses Mißfallen kann unter Umständen erlaubt sein, die richtige Ordnung der Liebe vorausgesetzt, wenn nämlich wirklich für uns ein entsprechend großes Übel aus dem Gute des Nächsten erwächst.[1]

2) Der Haß der Feindschaft oder der Person ist ex genere suo Todsünde, weil direkt der Liebe entgegengesetzt, kann aber läßliche Sünde werden ex parvitate materiae, wenn man dem Nächsten aus leichtem Mißfallen ein leichtes Übel wünscht. Manche halten das odium inimicitiae für ein mortale ex genere suo toto, das keine Geringfügigkeit des Gegenstandes zuläßt, aber mit Unrecht, oder sie stellen eben einen andern Begriff des Feindschaftshasses auf. Deswegen ist in concreto der Haß schwere Sünde, wenn a) dem Feinde ein wirklich schweres Übel gewünscht wird, b) als Übel für den Feind, nicht als Mittel für wertvollere Güter, sei es für den Nächsten selbst oder für die Kommunität, und c) aus Mißfallen an der Person. Immer ist ferner die Ordnung der Liebe einzuhalten. Darum ist es erlaubt, jemand den Tod zu wünschen, damit er nicht weiter sündige, oder insofern dadurch das allgemeine Wohl befördert wird oder aus Eifer für die Gerechtigkeit.

Überhaupt ist es erlaubt, dem Nächsten ein zeitliches Übel zu wünschen oder sich daran zu freuen wegen eines guten Zweckes, wenn das Übel gewünscht wird als Mittel zu einem höheren Gut: a) wegen des geistlichen Gutes für den Nächsten selbst, b) wegen des öffentlichen Wohles, sei es das geistliche oder zeitliche, c) wegen eines viel wichtigeren Gutes vieler.

So ist es erlaubt, einem Häresiarchen, Kirchenverfolger, Störer des öffentlichen Friedens den Tod zu wünschen wegen des Gemeinwohles.

[1] S. Alf. l. 3. n. 30: Etsi odium inimicitiae s. personae secundum se et bonorum, quae in se habet, volendi scilicet illi malum ut sic sive quatenus illi malum est, ex genere suo sit mortale, odium tamen abominationis sive qualitatis, quo non hominem, sed eius malitiam, vel saltem personam tantum quatenus malam vel nobis noxiam adversamur, saepe licitum est.

Gal. 5. 12: Utinam et abscindantur, qui vos conturbant. Die Kirche selbst betet in den Psalmen bald um die Bekehrung, bald um die Vernichtung ihrer Feinde (Fluchpsalmen). So ist es erlaubt, einem Verbrecher eine Krankheit, ein Mißgeschick zu wünschen, damit er zur Besinnung komme und sich bessere. Doch sind solche Wünsche meist sehr gefährlich, weil sich Haß gegen die Person mit einschleicht, besonders wenn der Nächste unser persönlicher Feind ist. In den Fällen aber, wo durch das angestrebte Gut das Übel des Nächsten nach der Ordnung der Liebe nicht kompensiert wird, widerstreitet ein solcher Wunsch der Liebe. Cf. Innoc. XI. pr. 13. 14. 15, wo die Verurteilung nach Viva, Duarte, Cardenas gerade deshalb erfolgte, weil die Ordnung der Liebe nicht eingehalten ist. Innoc. pr. 13: Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicuius tristari, et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personae, sed ob aliquod temporale emolumentum; pr. 14: Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis haereditas; pr. 15: Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas. So wäre es unerlaubt, wenn die Frau ihrem Manne den Tod wünscht, weil er sie schlecht behandelt, oder die Mutter einer Tochter den Tod wünscht, weil sie wegen ihrer Häßlichkeit oder Armut nicht heiraten kann, wenn nicht unter den gegebenen Umständen das Leben bitterer erscheint als der Tod — weil die Ordnung der Liebe in diesen Fällen verkehrt ist; vgl. Bd. I. S. 230. n. 232.

In der Beichte ist bei der Sünde des Hasses anzugeben: 1) die Beschaffenheit der Person, insofern daraus eine neue Art der Sünde hinzukommt, z. B. Haß gegen die Eltern; 2) die Zahl der Personen, weil nach ihr die Sünde des Hasses sich vervielfältigt, wofern nicht der Haß sich gegen alle als eine Gesamtheit (per modum unius) richtet; 3) die Natur des gewünschten Übels, ausgenommen wenn die verschiedenen Übel unter dem einen Begriff des Übels aufgefaßt werden als Mittel zum Sturze des Feindes; dann genügt es zu sagen: ich habe dem Feinde ein schweres Übel gewünscht. Handelt es sich aber um einen wirksamen Wunsch oder Vorsatz, dann ist in jedem Falle das Übel selbst anzugeben.

35 3. Neid (invidia, invidus = non videns, weil man die Güter des andern nicht ohne Trauer sehen kann, 1. Reg. 18. 9) ist eine Traurigkeit über fremdes Gut, insofern es als eine Beeinträchtigung des eigenen Vorzugs angesehen wird (S. Alf. l. 3. n. 72). So ist der Neid direkt der Liebe entgegen, welche ja die Freude an den Gütern des Nebenmenschen verlangt; ohnehin ist es unrichtig, daß das Gut des Nächsten eine Beeinträchtigung des eigenen Vorzugs

ist, „cum ex proximi felicitate tibi propter charitatis et amicitiae unionem potius aliquid excellentiae accedat“ (Laymann l. 2. tr. 3. c. 10. n. 2).

Die Trauer über das Gut eines andern kann verschiedene Ursachen haben:

1) man kann über das Gut des Nächsten trauern, insofern es für ihn ein Gut ist, das ist Haß;

2) insofern man von ihm ein Übel fürchtet, z. B. weil mein Feind eine einflußreiche Stellung erlangt hat, das ist Furcht (timor) und keine Sünde, wenn die Furcht nicht ungeordnet ist;

3) man kann darüber trauern, daß uns ein Gut fehlt, welches der Nächste besitzt, ohne daß wir jedoch wünschen, er möge es nicht besitzen, das ist Nacheiferung (aemulatio). Bezieht sie sich auf geistliche Güter, z. B. auf Sanftmut, Reinheit u. s. w., so ist sie lobenswert, weil sie zum Fortschreiten im Guten anregt; 1. Cor. 12. 31: Aemulamini charismata meliora. Handelt es sich um zeitliche Güter, so ist sie gut oder schlecht, je nachdem sie der rechten Ordnung der Liebe entspricht oder nicht, z. B. wenn ein Kaufmann oder ein Wirt darüber traurig ist, daß alle Kunden zu seinem Nachbarn gehn, zu ihm nicht; an sich ist das keine Sünde, wenn man dem Nächsten das Seinige nicht mißgönnt. Geht die Trauer aus unordentlicher Begierde nach Zeitlichem hervor, so ist es regelmäßig läßliche Sünde, weil nur Unordnung in etwas Erlaubtem;

4) man kann über das Gut des Nächsten trauern, weil man ihn desselben für unwürdig hält, das ist Unwille, Entrüstung (indignatio), z. B. weil ein schlechter Mensch eine Auszeichnung erhalten hat. Sie ist keine Sünde, wenn man nicht die göttliche Vorsehung anklagt; in letzterem Falle wäre sie Todsünde, und zwar Blasphemie; ebenso wäre sie Todsünde, wenn sie den Menschen veranlaßte, das Böse nachzuahmen. Sünde wäre sie ebenfalls, wenn sie hervorginge aus einer Geringschätzung der ewigen Güter. — Diese Trauer kann nur bestehen betreffs der Güter, die Gott den Würdigen und Unwürdigen giebt, letzteren „ad eorum correctionem“ oder „ad eorum damnationem“ (S. Th. 2. 2. q. 36. a. 2);

5) man kann wegen des fremden Gutes trauern, insofern es als eine Beeinträchtigung des eigenen Gutes oder der eigenen Achtung aufgefaßt wird, das ist Neid im eigentlichen Sinne (S. Th. 2. 2. q. 36. a. 1 et 2).

Darum ist vor allem der Stolz Quelle des Neides, und bezieht sich (S. Th. l. c.) der Neid vorzüglich auf solche Dinge, in quibus est gloria et in quibus homines amant honorari et in opinione esse. Darum kommt der Neid nach dem hl. Alfons und Thomas in der Regel vor bei Ehrgeizigen, ebenso bei solchen, die schwachen Geistes sind, weil solchen alles groß erscheint und sie darum durch jedes Gut des Nächsten einen Nachteil an dem eigenen zu befahren glauben, sic (meint der hl. Alfons) mulieres facile apprehendunt ac dolent, se superari bono alterius v. gr. formositate; ferner bei Greisen gegen Jüngere, weil ihnen im Alter manches verloren geht, sie allmählich zurückgedrängt werden, ferner bei denjenigen, die etwas nur mit Schwierigkeit erreicht haben, was andere leicht erreichen (S. Th. l. c. ad 4).

Der Neid als direkter Gegensatz gegen die Liebe ist eine schwere Sünde ex genere suo und wird darum Gal. 5. 21 unter den Sünden aufgezählt, die vom Himmelreich ausschließen; eine läßliche Sünde kann er sein ex imperfectione actus, wie bei den unüberlegten Regungen des Neides, und ex parvitate materiae. Der Neid ist ein teuflisches Laster. Sap. 2. 24: Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. S. Th. l. c. a. 3. Der Neid ist eine der sieben Hauptsünden, aus welcher eine Reihe von andern Sünden hervorgehen, die alle der Art nach schwere Sünden sind, Ohrenbläserei (susurratio), Ehrabschneidung und Verleumdung (detractio), Schadenfreude (exultatio in adversis), Haß (odium). S. Th. l. c. a. 4. Insofern sich der Neid auf die göttliche Gnade bezieht, ist er Sünde gegen den hl. Geist und darum eine der schwersten Sünden. — Der Neid ist ein Laster, vor dem auch Vollkommene sich zu hüten haben (S. Th. a. 3). S. Bernardus in Cant. serm. 49. n. 7: Rara virtus alienae non invidere virtuti.

36 4. Zwietracht (discordia) ist der Widerstreit des Willens gegen ein Gut Gottes oder des Nächsten, worin wir mit letzterem aus Liebe übereinstimmen sollen. Sie steht der Eintracht (concordia) entgegen, die als eine Tochter der Liebe die Herzen vieler zur Einheit verbindet und primär ein göttliches Gut, sekundär ein menschliches Gut ist.

Wie die Eintracht nicht eine Übereinstimmung der Anschauungen (unio opinionum), sondern Einheit der Willen (unio voluntatum) ist, so ist auch die Zwietracht ein Widerstreit des Willens, nicht der Erkenntnis. Meinungsverschiedenheit ist nicht gegen die Liebe, auch nicht Sünde, soweit es sich um Meinungen handelt, deren Annahme erlaubt ist. Act. 15. 37—41. S. Th. 2. 2. q. 37. a. 1. Sie ist ferner ein Widerspruch des Willens in dem, worin wir aus Liebe übereinstimmen müssen; denn soweit eine

andere Tugend uns zur Unterordnung unseres Willens verpflichtet, entstehen Sünden anderer Art, so der Ungehorsam aus dem Widerspruch gegen den Willen des Obern, der Unglaube aus dem Widerspruch gegen das kirchliche Lehramt.

Die Zwietracht hat zur Quelle den Stolz und die Ruhmsucht, insofern man das eigene Gut dem fremden vorzieht, oder den Neid, insofern sie eine Abneigung gegen das fremde Gut enthält. S. Th. 2. 2. q. 37. a. 2. Sie ist der Art nach schwere Sünde, obwohl auch hier die ersten und die unvollendeten Regungen läßliche Sünde sein können. Die Sünde kann auf einer Seite liegen, insofern der eine das Gute will, der andere dem widerstreitet, oder auf beiden Seiten, wenn jeder das eigene Gut sucht, aber dem Gute des Nächsten widerstreitet. Gal. 5. 20 wird die Zwietracht (διχοστασίαι, dissensiones) ebenfalls unter den Fehlern aufgeführt, die vom Himmelreich ausschließen. Prov. 6. 19.

Die Uneinigkeit, die nur aus Meinungsverschiedenheit hervorgeht, ist Sünde: a) wenn sie mit Irrtum in demjenigen verbunden ist, was de necessitate salutis ist — schwere Sünde, b) wenn sie mit Hartnäckigkeit festgehalten wird — läßliche Sünde. S. Alf. l. 2. n. 66. S. Th. l. c. a. 1. ad 3.

37 5. Streit, Zank (contentio) ist der ungeordnete Wortstreit, durch welchen die Wahrheit entweder bekämpft oder in ungebührlicher Weise verteidigt wird. Im Zank geht die Uneinigkeit von der Gesinnung zum Wort über. Wird die Wahrheit selbst angefochten, so ist der Zank mortale ex genere suo, wenn es sich um eine zum ewigen oder zeitlichen Wohle nützliche Wahrheit handelt; Gal. 5. 20 aufgeführt unter den Sünden, die vom Himmel ausschließen. Wird der Fehler nur in der Art und Weise der Verteidigung der Wahrheit begangen, so ist es nur eine läßliche Sünde, es müßte denn Ärgernis der Zuhörer hinzutreten. 2. Tim. 2. 14: Noli contendere verbis; ad nihilum enim utile est, nisi ad subversionem audientium. S. Th. 2. 2. q. 38. a. 1. Gleich der Zwietracht geht auch der Zank aus der Ruhmsucht hervor.

38 6. Artet der Wortstreit in Thätlichkeiten aus, dann entsteht die Rauferei (rixa). Es ist ein Widerspruch nicht mehr bloß in Worten, sondern in Thaten. Die Rauferei erscheint als ein Privatkrieg unter Privatpersonen, nicht hervorgehend aus der öffentlichen Autorität, sondern aus unordentlichem Willen, und ist darum immer Sünde, und zwar nicht bloß gegen die Liebe, sondern auch gegen die Gerechtigkeit, und ex genere

suo mortale, weil es thatsächliche Verletzung des Nächsten ist. Bei dem, der sich gegen thätlichen Angriff einfach verteidigt, kann keine oder läßliche oder schwere Sünde gegeben sein, je nach der inneren Gesinnung und der Art, sich zu verteidigen. Wenn man sich nur in der Absicht verteidigt, zugefügtes Unrecht abzuweisen, und mit der gebührenden Mäßigung, so ist es keine Sünde und von seiten der Betreffenden nicht einmal Rauferei oder Schlägerei im eigentlichen Sinne. Geschieht es aus Rache und Haß und mit Überschreitung des rechten Maßes, dann ist es immer Sünde und zwar läßliche Sünde, wenn eine leichte Regung des Hasses oder der Rache sich einmischt und das rechte Maß der Verteidigung nur unbedeutend überschritten wird, eine Todsünde aber, wenn jemand schwerem Hasse des Gegners Raum giebt oder eine zugefügte Beleidigung durch den Tod oder schwere Verletzung des Gegners zu rächen sucht. Doch siehe Näheres unter „Notwehr".

§ 72. Fortsetzung. Das Ärgernis.

39 1. Nach dem hl. Thomas ist Ärgernis (scandalum) „Dictum vel factum minus rectum praebens alteri occasionem ruinae (sc. spiritualis)", S. Th. 2. 2. q. 43. a. 1. c., oder: eine sinnfällige, ungehörige Handlung, welche dem Nächsten die Gelegenheit zum geistlichen Falle darbietet. Das Ärgernis ist also a) eine sinnfällige Handlung (dictum vel factum), weil ein rein innerer Akt, z. B. ein sündhafter Gedanke oder eine sündhafte Begierde, nicht Ärgernis geben kann; b) ungehörig (minus rectum), entweder eine an sich schlechte Handlung, z. B. schlechte Reden vor andern, oder was den Schein des Bösen an sich trägt, z. B. wenn jemand am Fasttag aus sonst hinreichender Ursache Fleisch ißt vor andern. 1. Thess. 5. 22: Ab omni specie mala abstinete vos;[1] c) welche dem Nächsten Gelegenheit, Anlaß zur Sünde bietet; die eigentliche Ursache (causa) der Sünde ist der Wille des Menschen (S. Th. l. c. ad 3). Das Ärgernis aber ist nur eine äußere, unvollkommene Ursache der Sünde. Das Ärgernis giebt den Anlaß zur Sünde. Freilich kann das direkte Ärgernis als moralische Ursache noch mehr Einfluß auf die Sünde haben und darum mehr verantwortlich sein als die physische Ursache. Ferner

[1] S. Th. l. c.: Quod habet aliquem defectum rectitudinis; quia id, quod est perfecte rectum, magis munit hominem contra casum, quam ad ruinam inducat.

ist es nicht notwendig, daß der Fall des Nächsten wirklich erfolgt; es genügt, daß die Handlung Anlaß dazu werden kann.

Es ist darum nicht immer Ärgernis, wenn man vor andern sündigt, sondern nur wenn unter Beachtung der Verhältnisse des Handelnden und der Personen, vor welchen er handelt, gefürchtet werden kann, es möchten durch diese Handlung solche zur Sünde verleitet werden, die sonst nicht sündigen würden. Es wäre also kein Ärgernis, wenn die Zeugen der Handlung so gut oder so schlecht wären, daß die Handlung auf sie keinen Einfluß ausübt. Das Ärgernis besteht auch nicht darin, daß ein anderer sich über die Sünde ärgert oder dadurch erzürnt wird; denn es giebt auch einen gerechten Unwillen über die Sünde; bloß wenn der andere sich durch Zorn versündigen würde, wäre meine seinen Zorn erregende Handlung Ärgernis. Das Ärgernis besteht auch nicht darin, daß ein anderer von dem Sündigenden schlecht zu vermuten oder zu denken anfängt, wenn er dies aus Gründen thut; denn dann sündigt letzterer gar nicht. Nur wenn der Nächste an meiner Handlung Anlaß zur eigenen Sünde nimmt oder wahrscheinlich nehmen kann, ist meine Sünde ihm Ärgernis.[1]

Das Ärgernis teilt man nun ein: A) scandalum activum, die den Fall des Nächsten veranlassende Handlung. Dies ist wieder

1) directum, wenn man durch Wort oder That beabsichtigt, den Nächsten zur Sünde zu führen; und zwar a) directum et formale s. diabolicum, wenn man die Sünde des Nächsten als Sünde beabsichtigt — dies Ärgernis enthält eine specifische Bosheit gegen die Liebe, die vom gewöhnlichen Ärgernis verschieden und darum in der Beichte anzugeben ist —, b) simpliciter directum, wenn man die Sünde des Nächsten um des eigenen Vorteiles, der eigenen Lust willen beabsichtigt;

2) indirectum, wenn man die Sünde des Nächsten nicht beabsichtigt, aber als Folge der eigenen Handlung voraussieht. Auf dieses indirekte Ärgernis bezieht sich vorzüglich die Einteilung in a) sc. proprium, eine Handlung, die ihrer Natur nach schon Anlaß zur Sünde werden kann, z. B. unreine Reden vor andern führen, und b) sc. improprium, eine Handlung, die nur zufällig Anlaß zur Sünde wird, z. B. die anständige, aber geschmackvolle Kleidung einer Jungfrau;

[1] Suarez, De char. disp. 10. sect. 1. n. 1: Vulgo solere putari et dici hoc scandalum passivum non tam ruinam spiritualem, quae consistit in peccato, quam veluti admirationem et rumorem, qui excitatur in proximis ex peccato alterius; sed numquam illud habet propriam rationem scandali, nisi aliquam malitiam includat, quae originem aliquo modo ducat ab illo, qui dedit scandalum.

B) sc. passivum, der wirkliche Fall des Nebenmenschen. Dies ist wieder

1) sc. p. datum (entsprechend dem directum und proprium), wenn die den Fall veranlassende Handlung wirklich in sich ungehörig war, und acceptum (entsprechend dem improprium), wenn auf eine an sich unverfängliche Handlung hin der andere sich zur Sünde verleiten läßt;

2) sc. pusillorum, infirmorum, pharisaicum, je nachdem es in der geistigen Beschränktheit oder Gebrechlichkeit oder im bösen Willen des Ärgernisnehmenden seinen Grund hat.[1]

40 2. Aus dem Gesagten ergeben sich folgende Sätze: 1) Es ist Sünde des Ärgernisses, eine ungehörige Handlung zu setzen, aus welcher mit Rücksicht auf die Umstände der geistige Fall des Nächsten erfolgen kann, auch wenn er nicht wirklich erfolgt.

2) Es ist Sünde des Ärgernisses, vom Nächsten etwas Schlimmes zu verlangen, auch wenn er zu dessen Vollbringung schon disponiert ist; denn es ist schwerer, aktuell zu sündigen, als bloß habituell zur Sünde disponiert zu sein.

Wer also z. B. eine öffentliche Dirne zur Unzucht auffordert, sündigt nicht bloß gegen die Keuschheit, sondern auch gegen die Liebe durch Ärgernis. S. Alf. l. 3. n. 47. Doch braucht der Umstand, daß man jemand zur Fornikation verleitet hat, nicht ausdrücklich in der Beichte angegeben zu werden, es genügt, die Fornikation selbst zu beichten, weil die Sünde des Ärgernisses in der Fornikation selbst schon enthalten ist, auch wenn man nicht der verführende, sondern einfach der zustimmende Teil ist. Dies gilt wenigstens dann, wenn die Sünde nicht direkt als Sünde beabsichtigt wurde. S. Alf. l. 3. n. 46. Ob es aber immer eine schwere Sünde ist, von einem andern, welcher zur schweren Sünde bereits entschlossen ist, diese Handlung zu fordern, z. B. von einem schlechten Priester die Spendung eines Sakramentes, ist kontrovers.

3) Von der Sünde des Ärgernisses ist derjenige entschuldigt, welcher die Gelegenheit zur Sünde eines andern zuläßt, ja sie sogar positiv herbeiführt, wenn das nur aus gerechter Ursache geschieht, nämlich, um andere Sünden und Übel zu hindern. Dagegen kann es niemals erlaubt sein, jemand direkt zu einer Sünde anzureizen, um größere Übel zu verhindern.

Denn jemand zur Sünde verleiten, ist in sich schlecht, und auch der beste Zweck kann das in sich schlechte Mittel nicht heiligen; dagegen die

[1] S. Th. l. c. a. 6. ad 1: Scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur. Sed non semper ab aliquo activo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur, quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Gelegenheit zur Sünde des andern zulassen, ist in sich indifferent, aus gerechter Ursache aber ist es erlaubt, eine indifferente Handlung zu setzen, aus welcher schlechte Folgen hervorgehen (s. I. Bd. S. 117 n. 133). Aber auch die Gelegenheit herbeiführen oder positiv setzen heißt noch nicht zur Sünde verleiten und ist darum nicht in sich schlecht, sondern indifferent, und wenn auch der andere diese Gelegenheit zur Sünde mißbraucht, so wird eben dessen Sünde aus gerechter Ursache zugelassen, und dies ist nicht unerlaubt (satis probabiliter S. Alf. l. 3. n. 58 gegen andere). So also ist es z. B. niemals erlaubt, daß Polizeiagenten direkt zu einem Verbrechen veranlassen, damit dann die Verbrecher überführt und bestraft werden können, auch wenn man dies um des Staatswohles willen thäte, um geheime verbrecherische Verbindungen zu entlarven. Höchstens könnte ein Polizeiagent sich in eine solche Vereinigung aufnehmen lassen, an ihren Sitzungen teilnehmen, obwohl auch dies manchen Bedenken unterliegt. — Es ist dem Herrn, dem Vater erlaubt, den Schlüssel am Geldschrank stecken oder Geld irgendwo liegen zu lassen, ja sogar den Schlüssel erst anzustecken oder Geld hinzulegen, damit der ungetreue oder unzuverlässige Dienstbote oder Sohn auf der That ertappt und energisch gestraft und gebessert werde. Die Bestrafung allein aber kann nicht hinreichende Ursache sein, um die Gelegenheit zuzulassen oder herbeizuführen. — Feldhüter können sich verbergen, um den Dieb zu entdecken und dadurch ihn an weiteren Diebstählen zu hindern. — Der Gatte sündigt nicht, welcher eine Gelegenheit zum Ehebruch zuläßt, um die zweifelhafte Treue seiner Gattin zu prüfen. — Als Beispiel gilt auch Judith, die durch Anlegung ihres Schmuckes eine Gelegenheit setzt, welche den Holofernes zur sinnlichen Lust reizt, um das Verderben von Israel abzuwenden. — Man darf aus gerechter Ursache von einem Wucherer ein Darlehn verlangen, von jemand einen Eid fordern, obwohl man weiß, daß er falsch schwört.[1] Man kann hier nicht einwenden, die Sünde sei das größte Übel und man sei darum verpflichtet, auch mit dem größten Nachteil die Sünde des Nächsten zu verhindern; denn a) sehr oft ist die Besserung des Nebenmenschen oder Verhütung fernerer Sünden der Grund, warum man die Gelegenheit zuläßt oder herbeiführt; b) der andere befindet sich in vielen Fällen schon in der (inneren) Sünde; c) auch ein geringeres Gut meinerseits kann das Übel höherer Ordnung des Nebenmenschen kompensieren, zumal die Sünde ja doch in seiner Bosheit ihren Grund hat; ebenso kann aus meinem Gute größerer Segen hervorgehen als die Übel, welche aus der Sünde des andern hervorgehen; d) gerade darin läge vielfach eine Beförderung des Bösen und eine schwere Schädigung des Guten.

[1] S. Th. 2. 2. q. 78. a. 4: Inducere aliquem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est. Suppl. 3. q. 62. a. 3. ad 4: Quandoque vir uxorem suspectam de adulterio habens ei insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis, et sic potest ad accusationem procedere.

4) Schwieriger ist die Frage, ob es erlaubt sei, jemand ein geringeres Übel anzuraten, der schon entschlossen ist, ein größeres zu vollbringen. Eine Ansicht verneint die Frage, weil derjenige, welcher das geringere Übel anrät, immer zur Sünde rät, es müßte denn sein, daß das geringere Übel virtuell in jenem andern größern enthalten ist. Dagegen kann man probabilius mit dem hl. Alfons (n. 57) sagen: Es ist erlaubt, demjenigen, der zu einer schwereren Sünde entschlossen ist, eine geringere anzuraten, nicht als Sünde, sondern um ihn mehr von der Sünde zu entfernen unter der Voraussetzung, daß man ihn in anderer Weise von der Sünde nicht abbringen kann.[1]

So ist es also erlaubt, demjenigen, welcher seinen Feind töten will, anzuraten, ihn nur zu schlagen oder ihm am Eigentum einen Schaden zuzufügen.

Es ist jedoch nicht erlaubt, demjenigen, welcher gegen eine bestimmte Person Böses ausführen will, anzuraten, daß er lieber einer dritten Person ein geringeres Übel zufüge, wenn nicht die Ordnung der Liebe dem Beschädigten die Erduldung eines ähnlichen Schadens auferlegen würde; denn sonst wäre der Ratende wirklich Ursache des Schadens für die dritte Person.

Es gilt aber als erlaubt, wenn man jemand, der einer bestimmten Person einen Schaden zufügen will, anrät, lieber einem andern unbestimmten einen kleinen Schaden zuzufügen; oder wenn er keiner bestimmten Person ihn zufügen will, ihn einer Person zuzufügen, die den Schaden weniger empfindet, z. B. lieber einem Reichen als einem Armen u. s. w. Ballerini II. 190. Manche meinen sogar schlechthin, man dürfe ein kleineres Übel anraten, das einer andern Person zuzufügen wäre, wenn sonst das größere Übel nicht zu hindern wäre. Cf. Sanchez, De matr. 7. disp. 11. n. 20 et 24; Vasquez, Opusc. de scandalo art. 1. dub. 2. n. 14: Ratio est quia hoc genus consilii eo tendit formaliter, ne committatur maius peccatum, ex quo fit, ut is, a quo latro furatur id, quod minus est, non sit rationabiliter invitus de eo, qui consilium praebuit.

[1] S. August., De coniugiis adulterinis l. 2. c. 75. n. 15 (c. 9. Si quod verius C. 33. q. 2): Si enim facturus est, quod non licet, iam faciat adulterium, et non faciat homicidium, ut vivente uxore alteram ducat et non humanum sanguinem fundat; d. h. lieber möge er mit einer andern Person in sündhaftem Umgange leben, als, um diese heiraten zu können, sein ehebrecherisches Weib töten. S. Th. 2. 2. q. 78. a. 4: Licet ei, qui incidit in latrones, manifestare bona, quae habet, quae latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur.

3. Pflicht, Ärgernis zu vermeiden. Diese Pflicht hängt im 41
allgemeinen ab: a) von der Schwierigkeit der Unterlassung, b) von der Größe des Übels auf seiten des Nebenmenschen, c) von dem näheren oder entfernteren kausalen Zusammenhang zwischen meiner Handlung und der Sünde des Nebenmenschen.

1) In der Regel ist man nicht verpflichtet, pharisäisches Ärgernis zu vermeiden; eben weil ein solches Ärgernis aus der Bosheit des Nächsten hervorgeht. Matth. 15. 14. Manchmal kann es Pflicht sein, ein äußeres gutes Werk zu unterlassen, um die schwere Sünde des Nächsten zu hindern. Zu bemerken ist, daß auch das Ärgernis der Kleinen nach gegebener Aufklärung ein pharisäisches wird. S. Th. 2. 2. q. 43. a. 7. S. Alf. n. 50.

2) Das Ärgernis der Kleinen und Schwachen (sc. pusillorum und infirmorum) ist zu verhüten, wenn es ohne großen Nachteil geschehen kann. Denn die Liebe verpflichtet uns, den Nächsten aus seinem geistlichen Übel zu befreien, umsomehr, ihn nicht hineinzustürzen, wenn wir dies leicht verhüten können. Das Ärgernis wird aber verhütet dadurch, daß man eine Handlung entweder verbirgt oder aufschiebt oder ganz unterläßt. Insbesondere darf man a) eine Sünde umsoweniger thun, wenn man aus ihr Ärgernis voraussieht, b) die negativen Gebote des Naturgesetzes muß man trotz des etwa entstehenden Ärgernisses stets beobachten; bei allen affirmativen Geboten des Naturgesetzes und bei den Geboten des positiven Gesetzes und den geratenen Handlungen ist stets die Ordnung der Liebe zu beobachten. Darum darf man

a) niemals etwas in sich Schlechtes thun, um Ärgernis zu verhüten,

b) die guten Werke, die von Gott zum Heile vorgeschrieben sind, z. B. Glaube und die notwendigen Sakramente, braucht man nicht zu unterlassen des Ärgernisses wegen; denn die Ordnung der Liebe fordert, daß wir zuerst für unser eigenes Heil sorgen.

c) Gute Werke, die vom menschlichen Gesetze vorgeschrieben sind, können, beziehungsweise müssen unter Umständen für eine bestimmte Zeit unterlassen werden, um Ärgernis zu verhüten, wenn man sie nicht insgeheim verrichten kann; denn das Naturgesetz der Liebe geht dem positiven Gesetze vor; dies gilt aber nur für eine bestimmte Zeit, weil man durch längere Unterlassung sich einen schweren Nachteil zuziehen würde, wozu die Liebe nicht verpflichtet, und dann auch mit

Rücksicht auf das Gebot selbst, das durch die Bosheit des andern dauernd außer Geltung gesetzt werden könnte. S. Alf. l. 3. n. 51; H. A. Tr. 4. n. 28. Inzwischen aber muß man demjenigen, auf dessen Seite man Ärgernis fürchtet, die gerechte Ursache der eigenen Handlungsweise mitteilen, soweit man davon Vorteil hoffen kann.

So könnte z. B. eine Frau eine Zeitlang den Besuch der Pflichtmesse unterlassen, wenn dadurch der Mann zu schwerem Zorne, zu Lästerungen gereizt wird, müßte ihn aber zu gewinnen suchen; auf die Dauer aber braucht und darf sie die Messe nicht versäumen; nur ausnahmsweise könnten der fortwährende häusliche Zwist oder fortwährende Mißhandlungen ein Grund sein, warum die Frau, nach dem Rate des Beichtvaters, sich auch ganz für entschuldigt halten könnte. Sehr oft aber ist es das Beste, wenn die Frau dem protestantischen oder ungläubigen Ehegatten gleich das erste Mal mit Entschiedenheit erklärt, daß sie sich durch ihn in der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten nicht beeinträchtigen lasse, trotz etwaigen heftigen Zornes und Lästerung, weil damit oft ein für allemal die Sache entschieden ist.

d) In gleicher Weise sind auch die geratenen Handlungen für eine Zeit zu unterlassen, nicht aber für längere Zeit, wegen des geistlichen Nachteils, z. B. häufiger Sakramentenempfang. So kann die Pflicht bestehen, wegen des Ärgernisses der Angehörigen den Eintritt in den Ordensstand aufzuschieben. Nützen aber alle Aufklärungen und Bitten nichts, dann kann man auch trotz des Ärgernisses eintreten. Würden jedoch für die Kommunität aus dem Eintritt schwere Bedrückungen folgen, so geht das allgemeine Wohl dem Privatwohl vor.

e) Indifferente Werke, z. B. der Besuch eines Vergnügungslokals, eines bestimmten Weges sind zu unterlassen, wenn nicht eigene oder fremde Not oder Nutzen sie fordern; und ebenso besteht die Pflicht nur für bestimmte Zeit, weil für längere Zeit Derartiges unterlassen zu müssen eine schwere Belästigung in sich schließt, 1. Cor. 6. 12.

Z. B. wenn eine Jungfrau weiß, daß sie gerade auf diesem Wege oder beim Besuche dieser Kirche einer bestimmten Person Ärgernis giebt, so muß sie einen andern Weg einschlagen oder eine andere Kirche besuchen; ebenso wenn eine Frau wüßte, daß sie einer bestimmten Person Ärgernis giebt, wenn sie am Fenster, unter der Hausthüre erscheint; ebenso muß eine Frau, wenn sie aus ihrer standesgemäßen Kleidung das Ärgernis einer ganz bestimmten Person voraussieht, diesen betreffenden Schmuck weglassen oder die Begegnung mit diesem Manne meiden (Ballerini II. p. 180 erkennt hier eine schwere Verpflichtung nicht an); in allen diesen Fällen aber besteht die Pflicht nur für kurze Zeit (und auch nur, wenn man voraussieht, daß dann das Ärgernis aufhört), weil dies sonst eine schwere Belästigung in sich schließen würde. Dagegen braucht eine Frau einen ehrbaren Schmuck oder eine ehrbare Kleidung nicht deswegen zu unter-

lassen, weil sie im allgemeinen befürchtet, es könne vielleicht irgend jemand an ihrer Wohlgestalt Ärgernis nehmen.

f) Nicht einmal auf zeitliche Güter braucht man zu verzichten, um Ärgernis zu verhüten, wenn man sonst bedeutenden Nachteil erleiden würde oder der andere das Ärgernis nur seiner Bosheit zuschreiben muß, z. B. einem Kutscher, einem Tagelöhner braucht man nicht mehr als billig zu zahlen, wenn man auch voraussieht, daß er sonst in schwere Lästerreden ausbrechen werde. Dies gilt noch mehr, wenn es nicht eigene, sondern nur anvertraute Güter, z. B. Kirchengüter, sind, die man in einem solchen Falle nicht einmal aufgeben darf. S. Th. 2. 2. q. 43. a. 8. S. Alf. n. 52.

4. Sündhaftigkeit des Ärgernisses. Das Ärgernis, auch das 42
indirekte, ist, als Sünde gegen die Liebe, mortale ex genere suo; Matth. 18. 6, 7. Doch kann hier ex parvitate materiae, weil man dem Nächsten nur zu einer läßlichen Sünde Anlaß giebt, oder ex imperfectione actus, weil man das schwere Ärgernis nicht hinreichend beachtet, auch nur eine läßliche Sünde gegeben sein. Es kann aber durch eine schwere Sünde nur ein geringes, durch eine läßliche Sünde oder ein indifferentes Werk schweres Ärgernis gegeben und so schwer gesündigt werden, z. B. Lügen, Diebstahl bei einem Geistlichen. So können Vorgesetzte, höher gestellte Personen leichter durch Ärgernis schwer sündigen als andere. Jemand durch eine Todsünde direkt zu einer läßlichen Sünde verführen wollen, hält der hl. Thomas (l. c. a. 4; cf. jedoch in 4. sent. dist. 38. q. 2. a. 2. qu. 3. sol. 3) für eine schwere, der hl. Alfons für eine läßliche Sünde des Ärgernisses.

Das Ärgernis ist aber nicht bloß Sünde gegen die Liebe, sondern auch gegen jene Tugend, zu deren Verletzung der Nächste verleitet wird. Doch gilt dies zunächst vom direkten Ärgernis; beim indirekten Ärgernisse ist es nach Lugo (De poenit. disp. 16. n. 159) probabel, daß, wer ohne es zu beabsichtigen, aber auch ohne Entschuldigungsgrund zum Bösen Anlaß giebt, wohl gegen die Liebe, nicht aber (schwer) gegen die Tugend fehlt, die dadurch verletzt wird. Beim direkten Ärgernis ist darum notwendig, die Art der Todsünde anzugeben, zu welcher man einen andern verführt hat, und die Zahl der verführten Personen. Beim indirekten Ärgernis ist es nur notwendig, in der Beichte allgemein die Sünde des Ärgernisses anzugeben, nicht aber die Art der Sünde, noch viel weniger die Umstände der Person, auch nicht einmal die Zahl derjenigen, welche durch einen Akt Ärgernis erlitten haben.

Berardi (Prax. Confess. p. 1. n. 247) glaubt, wenn das indirekte Ärgernis wahre Ursache (causa) der Sünde sei, eine zwingende Gewalt übe, sei es Todsünde auch gegen die besondere Tugend; sei es aber bloßer Anlaß (occasio), so sei es wohl schwere Sünde gegen die Liebe, aber nur läßliche gegen die betreffende Tugend. Als Beispiel führt er an eine Frau, die vom Manne überflüssige Kleider fordert, obwohl sie weiß, daß er nur durch Diebstahl das Geld erhalten kann (causa), und eine Frau, die sie fordert, obwohl sie weiß, daß er das Geld stiehlt, das er aber auch anders ihr geben könnte (occasio). Allein man kann hier zweifeln, ob im ersten Falle noch ein indirektes Ärgernis vorliegt und nicht ein stillschweigendes direktes (directum tacitum). — Wer durch sein Beispiel andere zur Ungerechtigkeit verleitet (nicht durch Ermahnung, Rat, Auftrag), ist nicht zur Restitution verpflichtet. — Wohl aber besteht für jeden Ärgernisgeber die Pflicht, das gegebene Ärgernis nach Möglichkeit wieder gutzumachen, d. h. die Verführten wieder auf den rechten Weg zurückzuführen durch gutes Beispiel, Ermahnung, insbesondere durch Gebet.

§ 73. Fortsetzung. Die Mitwirkung.

43 1. Mitwirkung (cooperatio) im allgemeinen ist jede Teilnahme an der Handlung des andern, sei sie positiv oder negativ, mittelbar oder unmittelbar, mag der andere als übergeordnete oder untergeordnete Ursache thätig sein, eine gute oder böse That setzen. In diesem Sinne sprechen wir von Mitwirkung bei den Sünden gegen die Gerechtigkeit und bei der Lehre von der Restitution. In diesem Sinne ist auch das Ärgernis Mitwirkung und wird auch so von den älteren Moralisten gefaßt. Mitwirkung im engeren Sinne ist die Teilnahme an der Handlung des andern, der die Hauptursache der Handlung ist (concursus cum aliquo principaliter agente). Mitwirkung als Sünde gegen die Liebe ist also die Teilnahme an einer schlechten Handlung, deren Hauptursache der Nächste ist, durch irgendwelche Hilfeleistung. In diesem Sinne schließt der Begriff der Mitwirkung zwei Momente in sich: 1) der, dem die Mitwirkung geleistet wird, ist zum Sündigen bereits entschlossen. Soweit die Mitwirkung den Willensentschluß bestärkt oder vermehrt, verbindet sich das Ärgernis mit der Mitwirkung; 2) der Nächste ist die Hauptursache, während der Mitwirkende nur in untergeordneter Weise zur Ausführung irgendwie behilflich ist.

Daraus ergiebt sich der Unterschied von Ärgernis und Mitwirkung. Das Ärgernis verlangt seiner Natur nach, daß der Mensch die innere Sünde des Nächsten irgendwie verursache, auf den sündhaften Willensentschluß desselben durch Befehl, Rat, Überredung, Beispiel Einfluß übe.

Die Mitwirkung setzt die innere Sünde, den sündhaften Willensentschluß voraus und bietet nur die Mittel zur Ausführung der äußeren sündhaften That. Daraus geht hervor, daß zur Mitwirkung im engeren Sinne von den neun fremden Sünden nur der participans, in manchen Fällen consentiens und receptans gehören, alle übrigen gehören zum Ärgernisse.

Man unterscheidet nun 1) formelle Mitwirkung (c. formalis), wenn man zur bösen Handlung mitwirkt, weil man deren Bosheit will, also auf die böse Intention des Nächsten eingeht (c. ad malam voluntatem, Mitwirkung zur Handlung als Sünde), und materielle (materialis), wenn man zur bösen Handlung mitwirkt, ohne daß man deren Bosheit will (ad malam actionem, zur physischen Handlung), S. Alf. l. 3. n. 63;[1]

2) unmittelbare und mittelbare (immediata et mediata), je nachdem man an der sündhaften That selbst oder nur an der Vorbereitung derselben teilnimmt.

2. Aus dieser Begriffserklärung ergeben sich folgende praktische Sätze: 44

1) Die formelle Mitwirkung zur Sünde des Nächsten ist niemals erlaubt; denn sie ist ein Eingehen auf die sündhafte Absicht des andern;

2) die unmittelbare Mitwirkung zur Sünde ist ebenfalls nicht erlaubt; denn sie kann nicht stattfinden ohne Zustimmung zur Sünde selbst.

Wenn z. B. jemand bei der Ermordung eines Menschen unmittelbar mithilft, so will er ihn eben töten, gleichviel ob dieser Willensentschluß aus Haß gegen diese Person oder aus Furcht für das eigene Leben hervorgeht; er wählt eben das Töten des andern als Mittel zur Rettung des eigenen Lebens; ebenso bei einem ungerechten Kriege. Über die scheinbare Ausnahme bei Beschädigung von Vermögensobjekten siehe unten die Lehre von der Restitution.

3) Auch die materielle Mitwirkung ist an sich unerlaubt; denn wenn der Mensch durch die Liebe verpflichtet ist, das geistliche Übel des Nebenmenschen zu verhindern, so ist er umsomehr verpflichtet, nicht irgendwelche Hilfeleistung zu bieten, deren der andere zum Sündigen bedarf oder sich bedient.

4) Doch ist die materielle Mitwirkung erlaubt, wenn a) die mitwirkende Handlung nicht schlecht, sondern gut oder wenigstens (objektiv) indifferent ist, b) wenn eine verhältnismäßige, gerechte Ursache vorhanden ist, z. B. die Notwendigkeit, ein bedeutender Nutzen, Abwendung eines

[1] Aertnys, Th. m. l. II. n. 76 sagt: Cooperatio formalis est vel ex fine operis vel ex fine operantis. Erstere ist diejenige, quae suapte natura ad malum ordinata vel est pars illius est.

großen Nachteils. Daß dabei die Sünde des Nächsten nicht beabsichtigt oder gebilligt werde, liegt schon im Begriffe der materiellen Mitwirkung.

ad a) Bei der Frage nach der (objektiven) Indifferenz einer Handlung ist sie zu betrachten als umkleidet mit den wesentlichen Umständen, die immer mit derselben verbunden sind, ohne welche sie nie zu stande kommt, aber abgelöst von den außerwesentlichen Umständen, ohne welche die Handlung zu stande kommen kann, auch wenn sie dieselbe manchmal, oft, ja sogar gewöhnlich begleiten. Praktisch kann man sagen: eine Handlung ist an sich in abstracto indifferent, wenn sie unter gewissen Umständen erlaubt sein kann, z. B. ein schlechtes Buch lesen, weil ich es erlaubterweise lesen kann, um es zu prüfen oder zu widerlegen; ein Götterbild schnitzen, weil es zur Zierde irgendwo aufgestellt werden kann; anatomische Darstellung gewisser Körperteile ansehen, weil es des Studiums halber geschehen kann.

ad b) Die Ursache muß aber verhältnismäßig sein, d. i. das Übel des Nächsten, zu welchem mitgewirkt wird, muß durch den Vorteil, den der Mitwirkende gewinnt, oder durch den Schaden, den er fürchtet, nach den Regeln der geordneten Liebe (nicht der ausgleichenden Gerechtigkeit) aufgewogen sein; die Ursache muß also um so wichtiger sein, je schwerer die betreffende Sünde ist, je näher der Akt zur Sünde mitwirkt und je gewisser die Sünde ohne die Mitwirkung unterbleibt.

Im einzelnen nun ist:

a) die Mitwirkung zu solchen Sünden, die unmittelbar den Bestand der kirchlichen und staatlichen Gesellschaft oder das öffentliche Wohl gefährden, niemals erlaubt; denn da das öffentliche Wohl dem Privatwohl immer vorgeht, so kann es nie einen Grund geben, zu einer solchen Sünde mitzuwirken.

So war es z. B. einem katholischen Richter nie erlaubt, zur Ausführung der preußischen Maigesetze mitzuwirken. Die Kirche gestattet es an sich und formell auch nicht, nach dem Civilehegesetze eine Ehescheidung auszusprechen mit der Wirkung, daß die Ehe nach ihrer civilrechtlichen Seite vollständig aufgelöst und die Eingehung einer neuen Ehe möglich ist. Wieweit die Mitwirkung eines Standesbeamten, eines Richters, eines Rechtsanwaltes in solchen Fragen geduldet werden kann, siehe unten bei der Ehe. Wo es sich um ein mehr oder minder bedeutendes, außerwesentliches Gut handelt, kann, wenigstens was den Staat betrifft, ein entsprechender Grund entschuldigen.

b) Bei Sünden, die Private betreffen, ist, abgesehen von der unmittelbaren Mitwirkung, der Umstand, daß im Weigerungsfalle das Äußerste zu befürchten wäre, immer ein Entschuldigungsgrund, anderseits reicht der Umstand, daß statt meiner ein anderer die Mitwirkung leisten würde, an sich nicht aus; doch entschuldigen Sanchez, Lessius, wenn die

Handlung indifferent ist und man nur entfernt mitwirkt, wenigstens von einer Todsünde. Lehmkuhl I. 650. Jedenfalls ist eine geringere Ursache zur Entschuldigung notwendig, wenn ohne meine Mitwirkung die Sünde doch nicht unterbleibt.

c) Das Dienstverhältnis, in welchem jemand zum Sündigenden steht, entschuldigt für sich allein, wenn die Mitwirkung eine entfernte ist; bei einer näheren Mitwirkung genügt es für sich allein nicht, sondern es ist außerdem noch ein wichtiger Grund nötig.

Innoc. XI. pr. 51: Famulus, qui submissis humeris, scienter adiuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, et multoties ei subservit deferendo scalam, aperiendo ianuam aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur. Unter aperiendo ianuam ist gewaltsame Erbrechung der Thüre zu verstehen; der Satz ist verworfen, weil die aufgeführten Übel zu einer solchen Sünde und zumal zu ihrer Wiederholung (multoties) in keinem Verhältnisse stehen.

d) Eine wichtigere Ursache ist notwendig bei Sünden gegen die Gerechtigkeit als bei andern Sünden, insofern nicht bloß der Seelenschaden des Handelnden, sondern auch der zeitliche Schaden des Dritten kompensiert werden muß.

e) Eine wichtigere Ursache ist notwendig, wenn zur Mitwirkung auch noch das Ärgernis hinzukommt, sei es auch nur durch Schuld des Handelnden, weil dieser noch nicht so fest entschlossen war oder durch die Mitwirkung entschiedener, bereitwilliger, mutiger zur Sünde wird.

5) Wer zur Sünde des Nächsten formell mitwirkt, sündigt gegen die Liebe und gegen die dadurch verletzte Tugend; wer zur Sünde des Nächsten ohne gerechte Ursache materiell mitwirkt, sündigt nur gegen die Liebe.

3. In der praktischen Verwertung dieser Grundsätze herrscht nun 45
eine große Verschiedenheit unter den Autoren, indem die einen eine Handlung niemals oder nur aus den wichtigsten Gründen für erlaubt halten, andere sie leichter erlauben, je nachdem sie die Handlung für schlecht oder indifferent, die Mitwirkung für eine nähere oder entferntere ansehen. Sehr häufig befinden sich gewöhnliche Leute, besonders in der Not des Lebens, in entschuldbarer Unwissenheit, und soll man nicht ohne wichtigen Grund ihren guten Glauben hierin stören. Was nun

1) die Sünde gegen die Religion angeht, so ist es
a) niemals erlaubt, Götzenbilder zu machen, die zum Götzendienst

bestimmt sind; ebenso ist es unerlaubt, in einem Götzentempel zu Ehren des Götzen zu singen, an einem Götzentempel zu arbeiten, Beiträge dazu zu geben.

b) Dagegen ist es den gewöhnlichen Arbeitern erlaubt, an einem Tempel der Häretiker, einer jüdischen Synagoge mitzuarbeiten, wenn die Obrigkeit aus gerechter Ursache einen solchen Bau zuläßt. S. Congr. Off. 14. Ian. 1818: Non sunt inquietandi, qui haereticorum templa vel Judaeorum synagogas aedificant, dummodo non adsit scandalum nec fiat in contemptum religionis. Ähnlich die Instruktion des Kardinalvikars von Rom vom 12. Juli 1878. Sicher aber ist eine wichtigere Ursache für den Architekten und Unternehmer notwendig. Wo die Häresie in aktueller Auflehnung gegen die Kirche sich befindet und eben an einem Orte erst eindringt, erscheint die Teilnahme an einem solchen Bau auch für den einfachen Arbeiter als unerlaubt wegen Begünstigung der Häresie, höchstens aus sehr schwerer Ursache als erlaubt. — Leichter wäre es erlaubt, am Baue einer Freimaurerloge mitzuarbeiten.

c) Bazare, Konzerte besuchen, an Lotterieen, deren Zweck Erbauung protestantischer Kirchen ist, teilnehmen, ist an sich unerlaubt; es könnte erlaubt sein, wenn vorher auch die Protestanten Ähnliches gethan haben und dies zum öffentlichen Frieden unter den Konfessionen beiträgt. Dagegen ist es nicht erlaubt, unmittelbar zur Erbauung protestantischer Kirchen, Schulen u. s. w. Geldbeiträge zu geben. Erlaubt ist es dagegen, sich vom Simultangebrauch einer Kirche mit Akatholiken durch solche Geldbeiträge loszukaufen. S. Poenit. 1822: An catholicis liceat pro aedificando templo haereticorum contribuere? Affirmative, sed tantum ad se suaque templa ab incommoda illa ac scandalosa cum protestantibus simultaneitate liberandum. Marc (Th. mor. I. 523) bemerkt dazu: Quod responsum prudens confessarius etiam aliis casibus applicabit. Dagegen können katholische Abgeordnete im Interesse des öffentlichen Wohles auch den akatholischen Kultusetat genehmigen, wenn dieser bisher aus öffentlichen Mitteln bestritten wurde.

d) Solche Gegenstände fertigen oder verkaufen, die einem falschen Kulte dienen, ist nicht erlaubt, wenn sie nur diesen Zweck haben können; wohl aber erlaubt, wenn sie auch zu einem andern Zwecke dienen können; sie aber demjenigen zu geben, der sie unmittelbar mißbrauchen will, ist nur aus wichtiger Ursache erlaubt, z. B. wenn man sonst eine große Menge von Kunden einbüßen würde. Ähnlich, wenn auch etwas milder, ist zu reden von den Abzeichen der Freimaurer und anderer geheimer Gesellschaften.

e) Es ist niemals erlaubt, sei es freiwillig, sei es gezwungen, bei häretischem Gottesdienst die Orgel zu spielen, zu singen, noch weniger den Gesang zu dirigieren (S. C. Off. 19. Iun. 1889); aber es ist an sich auch unerlaubt, Andersgläubige zur Mitwirkung bei katholischem Gottesdienste (canendo, respondendo) zuzulassen.

f) Zum protestantischen Gottesdienste läuten ohne die wichtigsten Gründe erscheint als Einladung zum akatholischen Gottesdienst oder Billigung

desselben, ist also regelmäßig unerlaubt; wenn man es nur gezwungen thut aus sehr wichtiger Ursache, kann es erlaubt sein.

g) Eine Krankenschwester in einem öffentlichen Krankenhause darf den häretischen Religionsdiener niemals zu dem Zwecke rufen, seine häretischen Verrichtungen vorzunehmen. Auch sonst wäre es an sich wegen Mitwirkung unerlaubt, ihn zu rufen. S. Congr. Inquis. 15. Mart. 1848: „Negative", „debere eas passive se habere". Dazu wurde am 31. Jan. 1872 die Erklärung gegeben und diese am 14. Dez. 1898 bestätigt: Non licere per se morem gerere infirmorum acatholicorum desiderio vocando eorum ministrum, et hoc dicta occasione eis esse declarandum; simul tamen addunt (E. E. P. P.), ad accersendum ministrum eos (sc. infirmos) posse uti opera alicuius qui ad eandem sectam pertineat. Dagegen aus sehr wichtiger Ursache, z. B. um des Gemeinwohles willen, damit der religiöse Friede nicht gestört, die Schwestern nicht zum geistlichen und zeitlichen Nachteile der Kranken aus dem Krankenhaus entfernt werden, dürfte man demselben sagen, es sei jemand schwer krank und verlange nach ihm; denn insoweit ist die Handlung noch indifferent, da mit dem Besuche die häretische Handlung nicht notwendig verbunden ist. — Ebenso könnte die Krankenschwester aus sehr wichtiger Ursache noch vorher das Notwendige, den Tisch u. s. w., zurichten, nicht aber beim Ritus selbst ihm irgendwelche Dienste leisten, z. B. den Wein reichen.

h) Eine Magd kann mit ihrer Herrschaft zur protestantischen Kirche gehen, wenn ihr dies befohlen wird nicht aus Haß gegen die Religion, sondern der Dienstleistung wegen; dagegen darf sie nicht mitbeten, mitsingen, sich benehmen wie eine Protestantin und überhaupt nicht hingehen, wenn ihr Besuch als Bekenntnis der Sekte aufgefaßt wird.

2) Dienstboten können a) kraft ihres Dienstverhältnisses für die 46
Herrschaft am Freitag Fleisch kochen, es ihr vorsetzen, wenn sie dies verlangt, da dies doch eine sehr entfernte Mitwirkung zur Sünde ist. Andere fordern freilich eine wichtige Ursache, z. B. daß sie sonst mit großem Nachteil aus dem Dienste entlassen würden.

b) Es kann der Dienstbote wegen seines Dienstverhältnisses einer schlechten Person, die zum Herrn will, das Haus öffnen, wenn ein anderer da ist, der sonst doch öffnen würde.

c) Es darf ein Diener dem Herrn, der zum Sündigen abreisen will, das Pferd satteln; weniger leicht darf er ihn dabei begleiten, niemals oder nur aus der wichtigsten Ursache, wenn der Herr durch diese Begleitung umsomehr zu seiner Sünde angeregt würde.

d) Ein Diener darf nur aus wichtiger Ursache, z. B. wegen schwerer Nachteile, Briefe oder Geschenke zu einer Person bringen, solche Geschenke für den Herrn einkaufen, wenn er weiß, daß sein Herr mit dieser Person ein unsittliches Verhältnis unterhält; aus wichtigerer Ursache darf er sie auch einladen, zum Herrn zu kommen, niemals aber darf er sie direkt zur Sünde einladen.

c) Nur aus sehr wichtiger Ursache, wenn es nicht in contemptum religionis verlangt wird, könnte es einem Diener erlaubt sein, seinem Herrn auf Befehl Bücher gegen den Glauben oder die Sitten vorzulesen.

47 3) Mitwirkung zu glaubensfeindlichen Büchern, Schriften, Zeitungen u. s. w.:

a) Es kann niemals erlaubt sein, solche Schriften oder Artikel zu verfassen und sie zum Druck oder zum Verlag zu übernehmen, und kann hier der Entgang eines Gewinnes oder die Furcht eines Schadens nicht entschuldigen.

b) Solche Bücher zum Verkauf ausbieten, ankündigen, öffentlich zur Ansicht ausstellen, ist ebenfalls immer verboten; wenn sie dagegen bereits veröffentlicht sind, darf man sie denen verkaufen, welche das Recht haben, sie zu lesen oder bei denen man dieses Recht vermuten kann, an andere Personen aber nicht, wenn nicht ein sehr schwerer Schaden entschuldigt, z. B. daß man sonst sein ganzes Geschäft aufgeben müßte, wenn man sich weigerte, einzelne Bücher solchen Kunden zu liefern. Dagegen ist es nicht gestattet, ohne besondere Erlaubnis sie auch nur im Geschäft zu führen (man wäre sonst „retinens"); niemals, sein Geschäft nur im Verschleiß solcher Bücher zu betreiben.

c) Zum Drucke solcher Schriften in nächster Weise mitwirken durch Setzen, Korrigieren, kann zwar nur materielle Mitwirkung sein, kann aber doch nur ausnahmsweise für kurze Zeit, aus sehr wichtiger Ursache, erlaubt sein, als welche das Aufgeben der Stelle nicht angesehen werden kann, und bloß da, wo das Buch nicht besonders gefährlich erscheint. Wo aber das Buch besonders gefährlich ist, also die Religion einen besonderen Nachteil erleidet oder wenn in einem Buche Gott und die Religion direkt beschimpft wird, kann der Druck desselben niemals einen guten Zweck haben, also auch die Mitwirkung niemals erlaubt sein.

Diejenigen, die in mehr entfernter und physischer Weise mitarbeiten, z. B. durch Bereiten und Einlegen des Papiers, Bereiten der Schwärze und Bewegen der Maschinen, sind aus mittelmäßig wichtiger Ursache für eine bestimmte Zeit entschuldigt; doch wenn sie regelmäßig oder häufig zu solchen Arbeiten verwendet werden, sind sie anzuhalten, sich einen andern Dienst zu suchen. Freiwillig in eine Druckerei eintreten, wo nur schlechte Bücher oder eine schlechte Zeitung gedruckt werden, kann niemals gestattet sein.

d) Als Mitarbeiter in eine schlechte Zeitschrift oder Zeitung gute Artikel einschicken, ist eine Unterstützung und Förderung derselben und deshalb unerlaubt, besonders wenn es vertragsmäßig geschieht; denn oft verschaffen gerade die guten Artikel einem solchen Blatte die Abonnenten; ein oder das andere Mal einen guten Artikel in eine solche Zeitung bei besonderem Anlaß und zu einem guten Zwecke einsenden, kann erlaubt sein, wenn ein entsprechend wichtiger Grund vorhanden ist, welcher die darin enthaltene Mitwirkung und etwaiges Ärgernis kompensiert (vgl. Bd. I. S. 325, 329, 337).

e) In solchen Zeitungen annoncieren ist an sich keine Sünde, ist aber insoweit eine Mitwirkung, als durch häufige Zuwendung von Annoncen das Blatt unterstützt und weiter verbreitet wird. Es kommt also hier in Betracht der Schaden, den der Einsender durch Nichtannoncieren erleiden würde, und die Hoffnung, den Einfluß des Blattes dadurch zu schwächen. Da diese Hoffnung im allgemeinen gering ist, wenn nicht viele katholische Kaufleute u. dgl. sich zu diesem Zwecke einigen, so ist der Einzelne kaum mit schwerem Nachteile verpflichtet; unter Umständen kann jede vernünftige Ursache entschuldigen, wenn man auch guten Blättern die nämlichen Annoncen zuwendet. Dringend zu wünschen aber wäre eine Einigung katholischer Geschäftsleute, schlechten Blättern überhaupt keine Annoncen zuzuwenden.

f) Auf schlechte Blätter abonnieren ist in ähnlicher Weise eine Mitwirkung zur Sünde und deswegen unerlaubt. Entschuldigt kann es werden, wenn jemand das Blatt halten muß wegen der darin enthaltenen amtlichen oder geschäftlichen Ankündigungen. Damit hat er aber noch keineswegs das Recht, auch den übrigen Inhalt des Blattes zu lesen, noch weniger darf er das Blatt an Orten liegen lassen, wo es von seinen Hausgenossen, Kindern u. s. w. zu deren größtem Nachteile gelesen werden könnte. Ebenso könnte jemand, der berufsmäßig geeignet und gesonnen ist, derartige Blätter zu widerlegen, unter möglichster Verhütung von Ärgernis sie halten. Kein Grund wäre es z. B. für einen einfachen Laien oder einen einfachen Geistlichen, solche Blätter zu halten, „damit man auch wisse, was die Gegner behaupten".

g) Schlechte Blätter, sei es, daß sie gegen den Glauben oder gegen die guten Sitten verstoßen, in einem öffentlichen Lokale auflegen, ist Sünde des Ärgernisses, und es ist kein hinreichender Entschuldigungsgrund, daß die in einem solchen Lokale verkehrenden Kunden oder Gäste das Blatt wünschen und sonst das Lokal in Zukunft meiden würden. Nur wenn das Blatt der Annoncen wegen von den Gästen verlangt wird und nur selten Angriffe auf Glauben und Sitte enthält, kann es an einem besonderen Orte aufgelegt werden, abgesehen von einem besonderen kirchlichen Verbote, wenngleich voraussichtlich manche auch die schlechten Artikel lesen werden. Da es sich hier um sehr wichtige Fragen handelt, muß man als Seelsorger, Beichtvater allen Ernst und alle Strenge anwenden, besonders an solchen Orten, wo derartige Blätter leichter mit Erfolg abgeschafft werden und die Gefahr auch eine viel größere ist, wie z. B. auf dem Lande. Doch bemerkt Lehmkuhl I. 664: Si vero rerum conditio ita desperata est, ut fructus nullatenus speretur, prudentiae confessarii relinquitur, ut a severiore monitione interim abstinens malum diminuat, quod penitus nequit auferre, z. B. daß er einstweilen die schlechtesten Blätter abschafft, wenn vielleicht auch dann andere weniger schlechte fortgehalten oder an deren Stelle gesetzt werden.

4) Über die Sünde des Ärgernisses oder der Mitwirkung bei unsittlichen Darstellungen, Schriften u. s. w. siehe unten bei der Lehre vom 6. Gebot (n. 236, 239).

48 5) Wirte: a) es ist den Wirten nicht erlaubt, denen geistige Getränke einzuschenken, die sich voraussichtlich berauschen werden oder schon berauscht sind, außer bei Furcht eines großen Schadens oder sonstiger Übel, Lästerungen u. s. w. Der bloße Gewinn, der aus dem Mehrverkauf an Getränken dadurch erzielt wird, ist kein entschuldigender Grund. Eher ist der Wirt auf dem Lande in einer ordentlichen Wirtschaft zu größerer Strenge verpflichtet als in der Stadt, wo allerhand Volk ein- und ausgeht.

b) Es ist den Wirten nicht erlaubt, aus eigenem Antrieb an Fasttagen Fleisch den Gästen vorzusetzen oder anzubieten; es wäre dies die Sünde des Ärgernisses. Auf Verlangen können sie in der Regel Fleischspeisen verabfolgen, weil man sie kaum verpflichten kann, jeden zu fragen, ob und welche Dispensgründe er hat. Auf dem Lande, wo der Wirt seine einzelnen Gäste kennt, wo in der Regel durch Fleischessen schwerer Anstoß gegeben wird, ist diese Frage wieder strenger zu beurteilen. Ebenso dürfte er niemals Fleisch geben, wenn es in contemptum religionis verlangt wird. Gastwirte, bei denen die öffentlichen Fuhrwerke einstellen oder viele Reisende verkehren, dürfen von vornherein den Tisch mit Fleisch- und Fastenspeisen besetzen. — Am besten ist es jedoch, wenn hier bei der kirchlichen Behörde um Dispens vom Fastengebot nachgesucht wird.

c) Über die Mitwirkung durch Veranstaltung von Tanzmusiken s. u., wo vom Tanze überhaupt gesprochen wird (n. 230).

6) Kaufleute und ähnliche Personen. a) Es ist erlaubt, Dinge zu verkaufen, die mißbraucht werden können, deren Mißbrauch man aber nur im allgemeinen voraussieht, z. B. Karten, Waffen; man braucht auf den Gewinn nicht zu verzichten. Steht aber der Mißbrauch fest, so ist zur Erlaubtheit eines solchen Verkaufs ein wichtiger Grund und die Gefahr eines großen Schadens nötig.

So darf ich einem andern nicht eine Waffe geben oder verkaufen, mit welcher er einen Dritten töten will, außer ich wäre sonst selbst mit dem Tode bedroht. Etwas milder ist die Sache zu beurteilen, wenn, wie dies jetzt fast überall möglich ist, der Betreffende leicht von einem andern eine solche Waffe sich kaufen kann. Ähnlich, wenn jemand eine Waffe verlangt, um sich selbst zu töten; doch da man den Selbstmord des andern nicht so leicht ganz hindern kann, könnte auch ein etwas geringerer Grund entschuldigen. Dagegen ist es, auch abgesehen von den gesetzlichen Verboten, nicht gestattet, Gift zu verkaufen, wo nicht der gute Gebrauch feststeht oder sonst eine sehr wichtige Ursache hinzutritt, weil ein solcher Verkauf leicht sehr schlimme Folgen nach sich zieht.

b) Es ist erlaubt, von einem Wucherer ein Darlehen zu verlangen, wenn eine wichtige Ursache hinzukommt. — Ebenso ist es erlaubt, jemand ein Darlehen zu geben, der es mißbrauchen wird, falls eine entsprechende Ursache vorhanden ist, z. B. weil der andere uns bedeutend schaden könnte.

c) Ein Haus zu vermieten entweder zur Betreibung eines sündhaften Gewerbes, oder welches für das sündhafte Gewerbe günstig gelegen ist, oder wenn ohne diese Wohnung die Sünde ganz unterbleibt, ist unerlaubt.

— Sonst kann eine Wohnung an solche Personen, die aus der Sünde ein Gewerbe machen, vermietet werden, wenn es auch aus verschiedenen Gründen zu mißraten ist. Salm. tr. 26. c. 2. de simpl. fornic. p. 4. n. 97: Licitum est sine intentione cooperandi ad peccata vendere necessaria ad victum et vestitum illis quos eis abusuros esse agnoscimus. Et sic possumus Iudaeis agnos et gladios circumcisionis vendere . . . quia his uti possunt ad honestos usus, et ex sua malitia eis abutuntur, ergo cum eadem ratio militet in locatione domus, illicitum non erit eam meretricibus locare.

II. Abteilung.

Die sittlichen Tugenden.

Das sittliche Leben des Menschen wird geordnet durch solche Tugenden und Pflichten, welche alle Menschen verpflichten, und durch solche Tugendübungen und Pflichten, welche einzelnen Ständen und Berufsklassen in besonderer Weise zukommen. Die sittlichen Tugenden aber in ihrer Gesamtheit sind von den Kardinaltugenden und den damit verwandten Tugenden umspannt, und darum teilen wir diesen Abschnitt ein:

I. Die Kardinaltugenden oder die allgemeinverbindlichen Tugenden und Pflichten,
II. die Tugenden und Pflichten der besonderen Stände.

I. Abhandlung.

Die allgemeinverbindlichen Tugenden und Pflichten.

I. Kapitel.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Die oberste unter den sittlichen Tugenden ist die Gerechtigkeit; die Liebe fordert vor allem Gerechtigkeit; die gegenseitige Eintracht und Liebe kann nicht erhalten werden ohne Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit aber können wir unter dreifachem Gesichtspunkte auffassen, indem wir zuerst die positiven Pflichten der Gerechtigkeit behandeln, dann die Art und Weise, wie die Gerechtigkeit verletzt wird, und endlich die Pflicht, die verletzte Gerechtigkeit wieder gutzumachen. Wir behandeln also die Gerechtigkeit in drei Artikeln:

I. Recht und Gerechtigkeit,
II. die Rechtsverletzung,
III. die Restitution.

Art. I. Recht und Gerechtigkeit.

§ 74. Recht und Gerechtigkeit im allgemeinen.

49 1. Gerechtigkeit im allgemeinen wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Das Wort bezeichnet a) den Inbegriff aller Pflichterfüllung, die dem Menschen auferlegt und möglich ist, Matth. 5. 6, 20; 6. 1, b) die Liebe oder die heiligmachende Gnade, c) jeden guten Akt, Matth. 3. 15. S. Th. 1. 2. q. 95. a. 3: In rebus humanis dicitur aliquid esse iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis, d) jeden guten Habitus unserer Seele, also jede Tugend.

Gerechtigkeit als besondere Tugend ist jene sittliche Tugend, welche den Menschen geneigt und fähig macht, einem jeden sein Recht zu geben. Ulpianus (S. Th. 2. 2. q. 58. a. 1): Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.

Die Gerechtigkeit setzt also 1) die Person des Nächsten voraus: niemand kann sich selbst im eigentlichen Sinne etwas schulden oder ein Unrecht zufügen; das Recht und die Gerechtigkeit hat somit eine sociale Bedeutung, sie ordnet unser Verhältnis zum Nebenmenschen und unterscheidet sich so von Mäßigkeit und Starkmut, die den Menschen in sich selber ordnen.

Daher die Frage der Alten, ob zwischen Vater und Sohn, Herrn und Sklaven, Mann und Frau ein Rechtsverhältnis entstehen könne. Der hl. Thomas unterscheidet: Der Sohn als Sohn gehört dem Vater, der Sklave als Sklave dem Herrn; insofern sie beide aber Menschen sind, sind sie selbständige Personen, besitzen also auch Rechte. So fordert die Pietät vom Vater, daß er den Sohn nährt, erzieht u. s. w., vom Sohn, daß er dem Vater Liebe, Ehrfurcht, Gehorsam erweist. Die Unterlassung dieser Pflichten begründet keine Restitution. Wenn aber der Vater den Sohn verleumdet, der Sohn den Vater bestiehlt, wird die Gerechtigkeit verletzt und ist Restitution notwendig; wenn der Sohn den Vater beschimpft und schlägt, ist Pietät und Gerechtigkeit verletzt. Auch das positive Recht schafft Rechtspflichten zwischen Vater und Sohn. Die Hinterlassung eines Pflichterbteiles an die Kinder, die gegenseitige Alimentationspflicht zwischen Eltern und Kindern ist nach Bestimmungen des positiven Rechtes nicht bloße Pietäts-, sondern auch Gerechtigkeitspflicht. — Der Sklave, der nicht arbeitet und nicht gehorcht, ist an sich nicht restitutionspflichtig, ebenso nicht der Herr, der den Sklaven hart hält, schlecht nährt. Ungerecht aber ist es, wenn der Herr den Sklaven verleumdet, ihm das nimmt, was er sich rechtlich erwerben kann, oder wenn der Sklave flieht. Das vom Sklaven Gesagte gilt nicht schlechthin vom Verhältnis des Dienstboten zur Herrschaft, obwohl auch hier durch die Aufnahme in den Familienverband das

schroffe Rechtsverhältnis in vielen Punkten gemildert wird. — Was das Verhältnis von Mann und Weib angeht, so gehört zwar das Weib dem Manne an (Eph. 5. 28); es tritt aber doch in der Ehe mit ihm zu einer socialen Verbindung zusammen, und insofern ist noch viel mehr ein Rechtsverhältnis möglich (S. Th. 2. 2. q. 57. a. 4; Ballerini III. p. 4 seqq.).

2) Gegenstand der Gerechtigkeit ist das Recht des Nächsten, das wir ihm geben; sie unterscheidet sich dadurch von der Liebe, deren Gegenstand die Person des Nächsten ist, dem wir aus Liebe Gutes wollen und wirken. Vermöge der Gerechtigkeit gebe ich dem Nebenmenschen das Seinige;[1] aus Liebe gebe ich demselben von dem Meinigen. Die Person des Nebenmenschen kommt hier bei der Gerechtigkeit zunächst nicht in Frage; es ist gleichgültig, ob er gut ist oder bös, ob arm oder reich. Sie unterscheidet sich aber auch von den übrigen moralischen Tugenden, deren Gegenstand das medium rationis ist (s. Bd. I. S. 263 n. 255), während die Gerechtigkeit das medium rei beachtet, d. h. daß jeder soviel erhält, als ihm gebührt. S. Th. 2. 2. q. 58. a. 10 et ad 1; cf. Ballerini III. p. 3 seq.

3) Wenn die Gerechtigkeit einem jeden sein Recht giebt, so schließt das auch aus, fremdes Recht an sich zu reißen oder zu verletzen.

Die Gerechtigkeit hat ihr Fundament in der Gleichheit, d. i. in dem richtigen Verhältnis, in welchem die Einzelnen zu einander und zum Ganzen stehen (S. Th. 2. 2. q. 58. a. 5).

Darum unterscheidet man eine dreifache Gerechtigkeit: 1) iustitia legalis. Sie ordnet das Verhältnis der einzelnen Glieder der Kommunität zum Ganzen und treibt die Untergebenen an, dem Fürsten oder der Kommunität zu geben, was ihr um des Gemeinwohles willen gebührt. Ihr Formalobjekt ist also das Gemeinwohl, sie heißt legale Gerechtigkeit, weil das Gesetz bestimmt, was der Einzelne zum Wohle der Kommunität beizutragen hat. Sie ist die Quelle der Jurisdiktion.

Mit der legalen Gerechtigkeit sind nicht zu verwechseln die Pflichten der Pietät oder des formellen Gehorsams gegen den Fürsten; denn hier sind Fürst und Untergebene geschieden, während bei der legalen Gerechtigkeit auch der Fürst als Glied der Kommunität erscheint; auch er muß nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 58. a. 6) legale Gerechtigkeit haben principaliter et quasi architectonice, indem er bestimmt, was jeder zum Gemeinwohl beitragen soll, während die Untergebenen sie haben müssen secundario

[1] S. Th. 1. q. 21. a. 1. ad 3: Dicitur esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur.

et quasi administrative, insofern sie das Auferlegte leisten. Man hat der legalen Gerechtigkeit (ebenso wie der distributiven) den Begriff der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne abgesprochen und nur eine analoge Anwendung desselben zugelassen; denn es fehle die Beziehung ad alterum, der Teil lasse sich vom Ganzen, das Glied vom Leibe nicht trennen; allein ein organisches Ganze ist doch mehr als die Summe seiner Teile, die Kommunität etwas anderes als die Summe ihrer Glieder. Darum wendet auch der hl. Thomas (l. c. a. 5) den Begriff der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne auf die legale Gerechtigkeit an. — So ist die legale Gerechtigkeit eine specielle Tugend, insofern sie dem Gemeinwohle dient, eine allgemeine Tugend, insofern sie die Akte der übrigen Tugenden auf das Gemeinwohl hinordnet (S. Th. l. c. a. 5 et 6);

2) iustitia distributiva, austeilende Gerechtigkeit. Sie ordnet das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen und treibt den Fürsten und seine Diener an, die gemeinsamen Vorteile und Lasten nach den Verdiensten und Kräften der Untergebenen zu verteilen. Sie findet sich insofern auch in den Untergebenen, als diese mit gerechter Verteilung zufrieden sein müssen;

3) iustitia commutativa, ausgleichende Gerechtigkeit. Sie ordnet das Verhältnis der Teile zu einander, so daß jeder dem andern giebt, was ihm nach strengem Rechte (secundum aequalitatem rei ad rem) gebührt. Es kann sich aber auch die Kommunität selber in gleicher Weise wie Private ihren Gliedern gegenüber durch die kommutative Gerechtigkeit verpflichten. Sie heißt commutativa, weil sie sich vorzüglich auf den Austausch von Gütern in den Verträgen bezieht. Wenn auch die legale Gerechtigkeit in gewisser Beziehung höher steht als die kommutative, weil ihr Zweck, das Gemeinwohl, höher steht, so findet sich der Begriff der Gerechtigkeit doch vollkommener in der kommutativen Gerechtigkeit. In ihr vor allem ist die Beziehung auf andere ausgeprägt, während bei der legalen Gerechtigkeit der Handelnde doch immer auch Teil der Kommunität ist. Ferner führt die kommutative Gerechtigkeit wegen ihres genau bestimmten Gegenstandes die Gleichheit am strengsten durch.

Die Gleichheit bei der distributiven Gerechtigkeit unterscheidet sich von der Gleichheit bei der kommutativen Gerechtigkeit nach Thomas (2. 2. q. 61. a. 2) und Lugo (De Iustitia et Iure disp. 1. n. 45) so, daß der distributiven Gerechtigkeit die geometrische, der kommutativen Gerechtigkeit die arithmetische Proportion zu Grunde liegt, d. h. die distributive Gerechtigkeit teilt die Güter aus im Verhältnisse zu den Verdiensten, d. i. wer doppelt soviel Verdienste hat wie ein anderer, erhält auch doppelten Anteil an den Gütern, so daß, wenn der eine 20, der andere 40 Teile empfängt.

Bei der kommutativen Gerechtigkeit aber ist volle Gleichheit der Leistungen erforderlich.

4) Als eine Unterart der distributiven Gerechtigkeit sieht man die vindicativa, strafende Gerechtigkeit, an, welche die Schuldigen zum Zwecke des Gemeinwohles straft; man kann sie aber auch zurückführen auf die legale, insofern der Obere oder der die Strafe beantragende Untergebene das Gemeinwohl bezwecken, oder auf die kommutative Gerechtigkeit, insofern der Richter ex officio die Strafe zu verhängen hat und keine größere verhängen darf, als das Gesetz bestimmt.

2. Recht, ius, wird ebenfalls in verschiedenem Sinne gebraucht: 50

a) ius = Gesetz, d. i. regula iusti; in diesem Sinne spricht man von ius naturale, positivum; b) ius = iudicis sententia; daher die Ausdrücke ius dicere, Recht sprechen, in ius vocari; c) ius = die Sache, die einem andern strikte gebührt (ius passivum), z. B. das Geld, das mir ein anderer schuldet; d) ius = der Rechtstitel, der Grund, warum man eine Forderung geltend macht (ius activum); d. i. das Recht im eigentlichen Sinne.

So wird Recht definiert als die unverletzliche moralische Gewalt, etwas zum eigenen Vorteil zu haben oder zu thun oder zu fordern. Es ist also

a) eine Gewalt, etwas zu haben oder zu thun oder zu fordern. Sein Gegenstand sind also entweder Sachen oder Handlungen und zwar entweder die eigenen Handlungen oder fremde Handlungen, positive Handlungen oder Unterlassungen, z. B. daß jemand mir gewisse Dienste leisten muß, daß mein Nachbar an diesem Platze kein Haus bauen darf;

b) eine moralische Gewalt, im Gegensatz zur physischen; die physische Gewalt, etwas zu thun, verleiht noch kein Recht. Syll. pr. 59: Ius in materiali facto consistit et omnia humana facta iuris vim habent; pr. 61: Fortunata facti iniustitia nullum iuris sanctitati detrimentum affert. Recht ist die moralische (ad normam rationis) oder gesetzliche Gewalt, etwas zu haben oder zu thun, es ist die aus dem Gesetze abgeleitete Befugnis, aber nicht bloß aus dem Staatsgesetz, sondern auch aus dem kirchlichen und göttlichen Gesetze, und zwar sowohl aus dem positiv-göttlichen als aus dem natürlichen Gesetze. Weil aber jedes Gesetz zuletzt in Gott gründet, hat auch jedes Recht seinen Grund in Gott. Darum hat der Materialismus, Pantheismus, welcher die Existenz eines persönlichen Gottes leugnet, ebenso der Rationalismus, insoweit er die Autonomie der Vernunft proklamiert, den Begriff

des Rechtes verloren. Das Recht heißt aber auch deswegen moralisch oder gesetzlich, weil das Recht nicht eine unumschränkte Gewalt ist, sondern wie aus dem Gesetze hervorgehend, so auch in seinem Gebrauche durch das Gesetz geregelt;

c) unverletzlich; es legt den andern die Pflicht auf, das Recht nicht zu verletzen oder die betreffende Leistung zu setzen, und insbesondere fügt es die Erzwingbarkeit hinzu. Aber auch diese Erzwingbarkeit ist nicht bloß eine physische, sondern eine moralische vor Gott und dem Gewissen, insofern man gerade diese bestimmte Leistung vom Nächsten fordern darf; und was das natürliche Recht angeht, so besagt die Erzwingbarkeit soviel, daß der Inhaber desselben, sofern ihm ein anderer Weg nicht offen steht, auch mit Gewalt sein Recht schützen darf.

Das Recht der legalen Gerechtigkeit ist erzwingbar durch die Autorität, welche Gesetze giebt; das Recht der distributiven Gerechtigkeit ist nicht erzwingbar, weil es den Untergebenen nicht zustehen kann, Gewalt gegen die Obrigkeit zu gebrauchen, wenn sie sich nicht gehörig berücksichtigt glauben. Das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit ist erzwingbar, an sich durch den Rechtsträger selbst, konkret jedoch durch die Staatsgewalt, wo nicht augenblicklicher Angriff auch den Rechtsträger autorisiert. Daß aber die äußere Erzwingbarkeit zwar eine Folge, nicht aber das Wesen des Rechtes ist, liegt schon darin, daß es sonst zur Zeit eines Aufruhrs, einer Revolution kein Recht gäbe, daß ein Tyrann, welcher sich die Gewalt anmaßt, kein Recht verletzen würde.

Recht und Gesetz sind nicht identisch. Die Staatsgesetze sind wohl alle Rechtsgesetze, weil sie bestimmen, daß jeder dem andern das Seinige gebe; aber die natürlichen Sittengesetze sind nicht alle Rechtsgesetze.

Aus dem Begriffe des Rechtes geht hervor, wie unrichtig die Behauptung ist, Macht sei Recht, und der Staat, als Träger der physischen Gewalt, sei Quelle alles Rechtes. Syll. pr. 39: Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus. Eine solche Behauptung erklärt

1) den Staat selbst als Gott (Bd. I. S. 483 n. 385),

2) hebt den inneren Unterschied von Recht und Unrecht auf und macht das Recht abhängig vom Willen des jeweiligen Machthabers. Dann aber hat auch der Socialismus recht, wenn er nach dem Besitze der Gewalt strebt, um die ganze gegenwärtige Rechtsordnung umzustoßen und sein „Recht" der Gesellschaft aufzuzwingen. Es wird dem Rechte jede Sanktion, das Fundament selber entzogen, so daß Gesetz und Strafe nur als gewaltthätige Willkür erscheinen. Schon Cicero hat (De leg. l. I. c. 15 et 16. n. 42. 43) die Antwort gegeben, besonders wenn er beifügt: Quod si

populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur.

3) Auch der Einwand, daß der Begriff der Erzwingbarkeit dem Rechte wesentlich sei, der Staat allein aber physische Zwangsgewalt habe, widerlegt sich damit, daß auch der Kirche Zwangsgewalt zusteht, sowohl geistliche als äußere, und wenn sie auch in der Ausübung der letzteren vielfach durch die staatliche Gewalt behindert wird, so ist die geistliche um so wirksamer, und endlich findet jedes Unrecht seine Sühne im göttlichen Gericht, dem alle unterworfen sind. Vergleiche auch das oben Gesagte.

4) Der Satz, der Staat sei die Quelle alles Rechtes, ist häretisch, weil eine Leugnung des natürlichen, göttlichen und kirchlichen Rechtes, und schließt eine Entwürdigung des Menschen in sich, weil er ihm seine individuelle Bedeutung raubt und ihn nur als Sache, als Mittel zur Erreichung des Staatszweckes behandelt. a) Jeder Mensch, welcher existiert, hat gerade dadurch ein Recht auf Existenz, ganz unabhängig davon, ob der Staat ihm dieses Recht zuspricht, und damit auf alle Mittel seiner Existenz. b) Durch Gottes Willen ferner ist der Mensch zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt und hat damit ein Recht, alle jene Mittel zu gebrauchen, die ihn seinem Ziele entgegenführen. c) Ebenso besteht durch göttliche That die Kirche als die von Christus gewollte Heilsanstalt; darum hat sie, unabhängig von der Staatsgewalt, ein Recht auf Existenz und auf den Gebrauch aller Mittel, wodurch sie die Menschen zum Heile führt. S. Th. 2. 2. q. 66. a. 7; q. 57. a. 2. ad 2 et 3; q. 60. a. 5. ad 1.

Aus dem Begriffe des Rechtes geht ferner hervor, daß Recht und Pflicht korrelative Begriffe sind, da beide aus dem Gesetze hervorgehen: a) die Pflicht, etwas zu thun, erzeugt auch das Recht, etwas zu thun. Niemand hat Rechte ohne Pflichten. Weil der Mensch Pflichten hat, deswegen hat ihm Gott Rechte verliehen, damit er seine Pflichten erfüllen könne; b) dem Rechte, etwas zu thun, entspricht auf der andern Seite die Pflicht, dieses Recht nicht zu hindern; c) der Verpflichtung, etwas zu thun, entspricht auf der andern Seite das Recht, es zu fordern.

Es folgt ferner, daß die Rechtsordnung und die sittliche Ordnung, Gerechtigkeit und Sittlichkeit, Recht und Sittlichgutes keineswegs Gegensätze sind, sondern die Rechtsordnung ist in die sittliche Ordnung aufgenommen, insofern die Gerechtigkeit das sittliche Verhalten des Menschen zu andern ordnet; oder besser: die Rechtsordnung ist das Mittel, daß der Mensch die rein sittlichen Pflichten erfüllen kann. Der Einwand, daß man der Rechtsordnung durch äußere Leistung, also durch bloße Legalität genüge, widerlegt sich schon durch den Hinweis darauf, daß eben diese äußere Leistung Gewissenspflicht ist, und daß aber auch eben deswegen die Rechtsordnung nichts Unsittliches vorschreiben kann. Zur sittlichen That wird aber die Rechtsleistung auch erst durch die innere Gesinnung. Man

kann ferner auch durch innere Akte (freventliches Urteil) Rechte verletzen. Auch bei andern sittlichen Geboten waltet ein ähnliches Verhältnis, z. B. beim Almosen. Darum „bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale". S. Th. 1. q. 2. a. 1. ad 3. Ein Unterschied liegt nur in der äußeren Behandlung des Rechtes, insofern der Rechtslehrer es betrachtet, wie es vor dem äußeren Gerichte (forum externum), der Moralist, wie es vor dem Forum des Gewissens (f. internum) zu beurteilen ist. Vor letzterem Forum kommen manche Momente in Betracht, besonders bezüglich der Freiheit und Verantwortlichkeit, auf welche der Richter des äußeren Forums vielfach keine Rücksicht nimmt, oft nicht einmal nehmen kann. Daher auch die Thatsache, daß jemand vor dem äußeren Gerichte schuldig gesprochen wird, während er im Gewissen freizusprechen ist, und umgekehrt. Allein das sind doch nur Ausnahmen. Die Regel ist, daß die äußere Rechtsordnung auch für den Gewissensbereich maßgebend ist, und daß in foro interno ebenso zu richten ist wie in foro externo, so oft der Richterspruch um des Gemeinwohles willen gefällt wird und nicht auf falscher Präsumtion einer Thatsache beruht.

51 3. Das Recht teilt man ein (in gleicher Weise wie das Gesetz)

1) nach seinem Ursprung in natürliches (ius naturale, innatum, principale), das sich auf das Naturgesetz gründet, z. B. das Recht auf Geistesbildung, Körperschutz, Erwerb, und positives (adventitium), und zwar positiv-göttliches, welches sich aus der Offenbarung ableitet, z. B. das Recht, die Sakramente zu empfangen, menschliches, und zwar kirchliches oder bürgerliches, je nachdem es sich vom kirchlichen oder bürgerlichen Gesetze ableitet.

2) nach dem Grade seiner Sanktion in veräußerliches und unveräußerliches Recht, je nachdem man auf dasselbe ohne Verletzung der Pflicht oder der Rechte anderer verzichten kann oder nicht;

3) nach seiner Wirkung a) ius strictum, strenges, eigentliches Recht, welches den Nutzen der Privatperson beabsichtigt, dem der Charakter der Erzwingbarkeit innewohnt und das einen so genau bestimmten Gegenstand hat, daß im Falle seiner Verletzung ein bestimmtes Maß gerechter Kompensation durch das Recht selber sich ergiebt.

Es heißt strictum, weil es so enge mit einem Menschen verbunden ist, daß er im Gebrauche desselben allen übrigen vorgezogen werden muß, und daß kein anderer wider seinen Willen es angreifen darf. Es berücksichtigt nicht die Person, ob sie arm oder reich ist, sondern nur die Sache. Ein solches Recht ist das Eigentumsrecht;

b) ius non strictum, uneigentliches Recht, dessen Gegenstand zunächst auf das Gemeinwohl und erst in sekundärer Weise auf das Privatwohl hingeordnet ist.

Allgemeiner stellt man dem ius strictum das ius aequum gegenüber, d. i. jene natürlichen Rechtsgrundsätze, welche zur Erklärung oder Korrektur des positiven Rechtes dienen, insofern die Bestimmungen des letzteren dem Naturrecht widersprechen.

Das ius strictum ist wieder α) ius in re, dingliches Recht, Sachenrecht, das Recht, das jemand auf eine Sache hat, die bereits in sein Eigentum übergegangen ist, z. B. auf einen Gegenstand, der geschenkt oder gekauft und auch übergeben ist. Dieses Recht verleiht die actio realis, das dingliche Klagerecht, kraft dessen der Berechtigte die Sache als die seinige beanspruchen und zurückfordern kann, auf wen immer sie übergegangen sein mag; β) ius ad rem, in rem, Forderungsrecht, das Recht, das jemand hat, daß eine Sache sein eigen werde. So das Recht dessen, dem eine Sache geschenkt oder verkauft, aber nicht ausgeliefert wurde. Sein Gegenstand ist also nicht eine Sache, sondern eine Leistung. Es verleiht die actio personalis, das persönliche Klagerecht, d. h. das Klagerecht gegen die Person, welche die wirkliche Besitznahme der Sache verhindert oder nicht gestattet, damit sie die Sache oder ihren Wert ausliefere. Den Sachenrechten entsprechen nur negative Pflichten, den Forderungsrechten auch positive Pflichten. Die Forderungsrechte sind nur relative Rechte, d. i. Rechte gegen bestimmte Personen. Die Sachenrechte sind absolute Rechte, die man gegen jeden hat.

4. Verpflichtung der Gerechtigkeit. 1) Die Tugend der 52
Gerechtigkeit verpflichtet im allgemeinen unter schwerer Sünde, und zwar gilt dies sowohl von der legalen und distributiven, als von der kommutativen Gerechtigkeit; es handelt sich hier um wichtige Güter, entweder um das Gemeinwohl unmittelbar, wie bei der legalen Gerechtigkeit, oder mittelbar durch Erhaltung der Ruhe und Zufriedenheit unter den Untergebenen, wie bei der distributiven Gerechtigkeit, oder um die Aufrechthaltung der socialen Ordnung, wie bei der kommutativen Gerechtigkeit. Die Notwendigkeit der einzelnen Güter des Menschen, Leben, Freiheit, Ehre, Eigentum begründet auch die Schwere der Verpflichtung der ausgleichenden Gerechtigkeit. Dies gilt selbst bei den Glücksgütern. Das Eigentumsrecht wäre illusorisch, wenn die Gerechtigkeit nicht unter schwerer Sünde verpflichtete, das Eigentum des Nächsten zu schonen.

2) Die kommutative (ausgleichende) Gerechtigkeit verpflichtet außerdem noch mit der Restitutionspflicht, die legale und distributive Gerechtigkeit nur dann, wenn durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag die kommutative Gerechtigkeit hinzutritt. Denn die ausgleichende

Gerechtigkeit hat zum Gegenstande die volle Gleichheit (aequalitas rei ad rem); diese aber kann, wenn gestört, nur durch Restitution wiederhergestellt werden. Bei der iustitia commutativa bleibt auch nach der Handlung das Formalobjekt nicht bloß specifisch, sondern auch numerisch noch vorhanden. Auch wenn der Diebstahl bereut ist, besitzt der Bestohlene sein Eigentum noch nicht, es bleibt also die Forderung, ihm sein Eigentum zu geben. Bei der distributiven Gerechtigkeit sind die Güter bereits verteilt, können also nicht noch einmal verteilt, den andern aber auch nicht genommen werden. Bei der legalen Gerechtigkeit ist die Gelegenheit, zum Gemeinwohle in dieser bestimmten Form beizutragen, vorüber. Daraus folgt:

3) Der Obere sündigt schwer gegen die strafende (vindikative) Gerechtigkeit, wenn er den eines schweren Verbrechens Schuldigen nicht straft, und durch die Strafloſigkeit des Verbrechens die Kühnheit der Verbrecher gemehrt, die Ruhe des Staates gestört wird, also z. B. ein Staatsanwalt, der gegebenen Falls die Anklage nicht erhebt, oder wer das Begnadigungsrecht mißbraucht (S. Th. 2. 2. q. 67. a. 4). Es wäre aber auch eine Sünde gegen die ausgleichende Gerechtigkeit mit der Restitutionspflicht, wenn durch seine schwer schuldbare Nachlässigkeit in Ausübung der Strafgerechtigkeit Private oder die Kommunität einen schweren Schaden erlitten; durch Übernahme seiner Stelle und durch Bezug seiner Einkünfte hat sich der Obere der Kommunität gegenüber verpflichtet, sie vor Schaden zu bewahren. — Eine schwere Sünde gegen die ausgleichende Gerechtigkeit mit der Restitutionspflicht ist es, wenn eine ungerecht schwere Strafe aufgelegt wird.

4) Schwer sündigt gegen die distributive und kommutative Gerechtigkeit der Obere, welcher einen Teil der Kommunität durch Lasten zu sehr drückt, z. B. durch ungerechte Steuern, Quartierlasten, Frondienste.

Schwer sündigt gegen die distributive Gerechtigkeit der Obere, welcher nicht gewissenhaft die gemeinsamen Güter verteilt. Eine Sünde gegen die ausgleichende Gerechtigkeit tritt hinzu, a) wenn der Obere Beneficien oder öffentliche Ämter zur Bewerbung ausschreibt und sich verpflichtet, sie dem Würdigeren (dignior) zu übertragen und sie dann dem weniger Würdigen verleiht, b) wenn er Beneficien und Ämter an Unwürdige verleiht, insofern dadurch der Kirche oder dem Staate ein Nachteil zugefügt wird. Daraus läßt sich auch die Restitutionspflicht beurteilen. Der Obere, welcher ungerechterweise öffentliche Ämter und Beneficien verteilt, ist

a) nicht restitutionspflichtig, wenn er einem weniger Würdigen (minus dignus) ein Amt oder Beneficium überträgt: nicht gegen die Kommunität; denn diese kann nur fordern, daß keine Unwürdigen zugelassen werden, und nimmt keinen direkten Schaden; nicht gegen den Würdigeren; denn dieser hat kein striktes Recht auf das Amt oder Beneficium, den Fall einer öffentlichen Bewerbung ausgenommen. Wenn der Obere durch das öffentliche Ausschreiben sich wirklich durch die ausgleichende Gerechtigkeit verpflichten wollte, die Stelle dem Würdigeren zu geben, so wäre er an denselben restitutionspflichtig, wenn er die Stelle an einen weniger Würdigen verleiht; allein mit Recht kann man bezweifeln, ob in dem Ausschreiben eine solche stillschweigende Verpflichtung enthalten sei, und es bleibt also nur die Verpflichtung der distributiven Gerechtigkeit; den Würdigeren übergehen wäre also Sünde, zieht aber keine Restitutionspflicht nach sich. Schon der heil. Alfons nennt zwar die strengere Ansicht communissima, wagt aber die mildere weder probabilis noch improbabilis zu nennen und fügt hinzu „si revera non constaret de huiusmodi pacto, non esset certa obligatio restituendi“;

b) der Obere ist restitutionspflichtig, welcher einem Unwürdigen ein Amt oder eine Stelle verleiht, nicht zwar gegen den übergangenen Würdigen (dignus), außer etwa im Falle eines öffentlichen Ausschreibens, wie oben, wohl aber gegen die Kommunität, welcher und insoweit ihr daraus ein Schaden erwächst (S. Alf. H. A. tr. 13. n. 37; Müller, Th. m. II. § 95. Über die kirchlichen Beneficien und die Verpflichtung des Laienpatrons insbes. s. Ballerini II. 197, 212 seqq.).

§ 75. Das Eigentum.

1. Eine der vorzüglichsten Arten des Rechtes ist das Eigentumsrecht 53
(dominium); außerdem unterscheidet man noch das Recht des Besitzes, Gebrauches, der Nutznießung, Servitut, Erbschaft u. s. w. Eigentum nennt man eine Sache, welche in einem solchen Verhältnis zu einer Person steht, daß diese Person mit Ausschluß aller andern das Recht hat, die Sache zu besitzen, darüber zu verfügen, sie für ihre Zwecke zu gebrauchen, den Nutzen daraus zu ziehen. Eigentumsrecht ist die volle rechtliche Herrschaft über eine Sache oder die Gewalt, eine Sache als die eigene zu besitzen, darüber zu verfügen, sie zu gebrauchen und zu benutzen, soweit dies nicht durch das Gesetz verboten ist. Denn

wie jedes Recht, hat auch das Eigentumsrecht gesetzliche Schranken. Man unterscheidet nun zuerst:

1) das absolute, göttliche Eigentumsrecht (dom. divinum s. absolutum), das Gott zukommt als dem absoluten Herrn aller Dinge, von welchem alle Dinge ihr Sein, ihre Existenz, ihr Wirken, ihre Erhaltung und Vollendung haben.

2) Das menschliche, von Gott übertragene Eigentumsrecht (dom. humanum s. participatum), das den Menschen zukommt kraft der ihnen von Gott übertragenen Gewalt. Aus dem Gesagten geht hervor:

a) kein geschaffenes Wesen hat Gott gegenüber ein Eigentumsrecht. Wenn darum Gott das Eigentum des einen auf den andern überträgt, so geschieht ersterem kein Unrecht; b) kein geschaffenes Wesen kann eine Sache als absolutes Eigentum gebrauchen; das Eigentum hat rechtliche und sittliche Schranken.

Das menschliche Eigentumsrecht unterscheidet man wieder in a) vollkommenes Eigentumsrecht (d. perfectum), das Recht, über eine Sache und deren Nutznießung zu verfügen, z. B. das Eigentumsrecht über ein Haus, das ich selbst bewohne, über einen Garten, dessen Früchte ich einheimse, b) unvollkommenes (d. imperfectum), wenn man das Eigentumsrecht nur hat entweder über die Sache, de rei proprietate — d. directum oder über ihren Gebrauch, de rei utilitate — d. indirectum.

Ferner unterscheidet man 1) d. altum, das sogenannte „Obereigentumsrecht" des Staates, vermöge dessen der Fürst oder der Staat wegen des Gemeinwohles aus sehr wichtiger Ursache über die Güter von Privaten disponieren kann, natürlich mit möglichster Entschädigung der Beteiligten, z. B. Expropriation (Zwangsenteignung), Quartierlasten. Es ist dies nur in uneigentlichem Sinne ein Eigentumsrecht, vielmehr nur ein Notrecht, das aus dem Satze fließt, daß das Wohl der Kommunität dem Privatwohle vorgeht, oder ein Jurisdiktionsrecht, vermöge dessen er zum Wohle der Kommunität über Privateigentum verfügt. Die Übung dieses Rechtes setzt als Bedingungen voraus, a) daß es sich wirklich um ein dringendes Bedürfnis handle, b) daß man nicht mehr fordere, als zur Abhilfe des Bedürfnisses nötig ist, c) daß die distributive Gerechtigkeit gewahrt bleibe, so daß nicht die einen beschwert werden, während die andern verschont bleiben; d) daß der zugefügte Schaden nach Möglichkeit ersetzt werde; denn wenn die Kommunität in anderer

Weise eine Entschädigung leisten kann, ist kein Grund, warum der Einzelne die ganze Last tragen soll;

2) d. humile, das Privateigentumsrecht. Dem Privateigentum, welches einer individuellen, physischen Person angehört, setzt man noch entgegen das Kollektiveigentum, welches einer moralischen Person, einer Gesellschaft, einer Korporation als solcher angehört, deswegen aber noch nicht den Charakter des öffentlichen Eigentums besitzt. Gegensatz von Eigentum ist die (positive) Gütergemeinschaft, wonach gewisse Dinge mehreren zugleich angehören, so daß keiner ein ausschließliches Recht hat. Von negativer Gütergemeinschaft spricht man dann, wenn die Güter niemand gehören, aber von jedem mit Beschlag belegt werden können.

2. Gegenstand des Eigentumsrechtes. Der Mensch hat nur 54
ein unvollkommenes Eigentumsrecht (d. utile) über diejenigen geistigen und leiblichen Güter, die seine Person konstituieren (bona interna); dagegen besitzt er ein volles Eigentumsrecht über die Ehrengüter und über die Glücksgüter (bona externa). Der Mensch ist bestimmt zum Dienste Gottes; darum darf er sich ohne Zustimmung Gottes nicht dessen Dienst entziehen oder sich dazu untauglich machen durch Verstümmelung, Selbstmord. Wer das thut, greift in das Recht Gottes ein; der Mensch kann nie sein eigener Herr sein, also auch nicht ein Eigentumsrecht über dasjenige haben, was seine Person konstituiert. Dagegen hat der Mensch ein Gebrauchsrecht auf diese Güter, weil sie ihm als Mittel zur Erreichung seines Zieles von Gott eingeräumt sind, und zwar gilt dies auch von den übernatürlichen Gütern, der heiligmachenden Gnade, den eingegossenen Tugenden. Darum thut dem Menschen ein Unrecht, wer ihn an diesen Gütern schädigt. Sap. 16. 13, 14: Tu es enim, Domine, qui vitae et mortis habes potestatem et deducis ad portas mortis et reducis: homo autem occidit . . . per malitiam. Die Ehrengüter und die Glücksgüter sind bestimmt zum Nutzen des Menschen.

3. Ursprung des Privateigentums. Gen. 1. 28 sagt der Herr 55
zum Menschen: Crescite et multiplicamini et replete terram, et subiicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus coeli, et universis animantibus quae moventur super terram etc. Damit hat Gott dem Menschen das Eigentumsrecht über die Güter der Erde übertragen, und zwar zunächst dem Menschengeschlecht oder der menschlichen Gesellschaft als Ganzem, aber auch jedem Einzelnen, insofern jeder sich soviel von den Gütern der Erde aneignen darf, als

ihm zur Erhaltung des Lebens notwendig ist. Wie ist nun das Privateigentum entstanden? Die einen meinen durch einen *Teilungsvertrag*, wonach die Menschen übereinkamen, die ursprünglich gemeinsamen Güter zu teilen und den jedem Einzelnen zufallenden Teil als dessen ausschließliches Eigentum zu betrachten (Hugo Grotius u. a.). Andere (Hobbes, Rousseau, die moderne Rechtsschule) behaupten, wie alles Recht, sei auch das Eigentumsrecht *mit dem Staat und durch den Staat* entstanden. Sobald die Menschen sich durch den Gesellschaftsvertrag zur Gesellschaft, d. i. zum Staat einigten, habe es der Bestand und die Ordnung dieser Gesellschaft erfordert, das Privateigentum einzuführen. Die beiden genannten Theorieen leiden schon an dem Fehler, daß den Grundlagen des Eigentums der Charakter der Veränderlichkeit anhaftet, damit aber die Möglichkeit einer Aufhebung des Privateigentums zugegeben wäre. Gleiches gilt von der Theorie, das Privateigentum sei nur Resultat der *historischen Entwicklung*, ohne daß ihm eine Notwendigkeit zukomme. Nach der Lehre der Kommunisten ist das Eigentum nicht durch freie Übereinkunft der Menschen, sondern durch *gewaltsame Besitzergreifung* einzelner, durch Vergewaltigung der Schwächeren durch die Stärkeren entstanden. Darum ist alles Eigentum Raub und Diebstahl und der rechtmäßige frühere Zustand wiederherzustellen.

All diesen Theorieen liegt der Irrtum zu Grunde, daß ursprünglich alle Güter *thatsächlich* gemeinsam gewesen seien und erst später durch zufällige Ursachen das Privateigentum entstanden sei. Allein dies ist schon deswegen zu leugnen, weil die ersten Menschen gar keine rechtliche Herrschaft über alle Güter ausübten, ja nicht einmal ausüben konnten, also auch deren Eigentum nicht hatten. Im Gegenteile, es waren alle Güter frei, herrenlos und harrten nur der Besitzergreifung von seiten der Menschen. Aber auch nicht einmal *rechtlich* sind alle Güter von Natur aus gemeinsam. Der hl. Thomas (2. 2. q. 66. a. 2. ad 1) lehrt: Wenn man sagt, naturrechtlich seien alle Güter gemeinsam, so heißt das nicht, das natürliche Recht fordere Gütergemeinschaft und schließe den Privatbesitz aus, sondern nur, naturrechtlich seien die Güter noch nicht geschieden, das geschehe durch die That des Menschen, also durch das positive Recht. Man kann also nur sagen, die Natur hat keine Teilung der Güter vorgenommen, naturrechtlich besitzt jeder Mensch das Recht, von den Gütern der Erde sich zu erhalten und darum auf entsprechende Rechtstitel hin sich von den Gütern zum ausschließlichen Gebrauche anzueignen.

Das thatsächliche Eigentum ruht also auf der Gewalt des Menschen über den Naturstoff, den ihm Gott zugewiesen, die er ausübt „per rationem et voluntatem". S. Th. 2. 2. q. 66. a. 1. Diese Gewalt übte er zunächst aus durch Occupation, Besitzergreifung der bis dahin herrenlosen Güter, z. B. durch Einheimsen der Früchte, Einfangen der Tiere, dann durch Arbeit, Bebauen des Feldes, Verarbeitung, Zurichtung des Naturstoffes. Das aber setzt notwendig eine gegenseitige Anerkennung der durch Besitzergreifung und Arbeit erworbenen Rechte voraus, von welcher aber diese Rechte selbst nicht abhängen. Was einer erworben hat, kann er durch seinen freien Willen im Vertrage auch auf einen andern übertragen. Das Eigentum bildet ferner eine Grundlage für ein geordnetes Familienleben und für den Fortbestand der Familie; daraus ergiebt sich schon, daß das Eigentum nicht bloß ein persönliches ist, sondern durch Erbschaft auf die Familienglieder übergeht; das Eigentum bildet aber auch eine Grundlage der staatlichen Ordnung, nicht bloß weil auch der Staat als solcher Eigentum besitzen muß, sondern weil Schutz und Regelung des Eigentumsrechtes zur Aufrechthaltung der socialen Ordnung notwendig ist; darum kann der Staat vom Privateigentum dasjenige fordern, was für das öffentliche Wohl notwendig ist, kann auch im Gewissen bindende Vorschriften über den Erwerb des Privateigentums geben und unter gewissen Bedingungen das Eigentum des einen auf den andern übertragen, z. B. bei der Präskription. Dazu kommt endlich auch der positive Schutz, den das göttliche Gesetz im siebenten und zehnten Gebote dem Privateigentum angedeihen läßt. Gott hat damit nicht das Privateigentum angeordnet, sondern nur befohlen, das bestehende Eigentum zu achten.

3. Aus dem Gesagten ergiebt sich die Erlaubtheit und Notwendigkeit 56
des Privateigentums.

Die Erlaubtheit des Privateigentums bestritten: 1) die Apostoliker, Apotactitae, Renuntiatores, der Mensch könne nicht selig werden, wenn er nicht nach Art der Apostel frei von jedem Besitz des Reichtums lebe; S. Epiph. haer. 61; S. Aug. haer. 40; S. Ioan. Damasc. haer. 61; ähnlich die Eustathianer, welche behaupteten, daß „die Reichen, welche nicht alles verlassen, keine Hoffnung haben" (Synode v. Gangra can. 21); 2) die Manichäer, welche lehrten, es sei den Gläubigen nicht erlaubt, Äcker, Häuser, Geld zu besitzen. S. Aug., De mor. eccles. cath. l. 1. c. 35. n. 78; 3) die Pelagianer, welche lehrten, niemand werde selig, wer nicht auch thatsächlich allem Besitz entsage. S. Aug., De gestis Pelag. c. 33. n. 57; ep. 156 et 157. c. 4. n. 23 seqq.; 4) die

Waldenser und Albigenser, welche lehrten, die Vollkommenen (perfecti) müßten jedem Eigentum entsagen; 5) Dionysius Soulechat aus der Sekte der Fraticellen, welcher lehrte, das Gesetz der Liebe und die Vollkommenheit schließe jedes Eigentum aus, und Christus habe jedem Besitz entsagt. Cf. Ioan. XXII.: Cum inter nonnullos; 6) der Kommunismus und Socialismus, der die Aufhebung jedes Privateigentums verlangt, nur die Arbeit als Quelle des Eigentums anerkennt, verlangt, daß alle Güter oder wenigstens die Arbeitsmittel gemeinsam und daß alle Menschen Arbeiter seien, wobei man unter Arbeit zunächst nur die der Produktion materieller Güter dienende Thätigkeit versteht.

Die Erlaubtheit des Privateigentums ergiebt sich schon aus der Anordnung Gottes. Wenn man auch nicht sagen kann, Gott habe thatsächlich das Privateigentum angeordnet, so kann man doch behaupten, daß er durch seine Gesetzgebung das bestehende Eigentum anerkannt und vor Vergewaltigung geschützt habe. Das Privateigentum ist aber auch notwendig. Der hl. Thomas (2. 2. q. 66. a. 2) führt drei Gründe für die Notwendigkeit des Privateigentums an:

1) die bessere Besorgung und Verwaltung der Güter selbst. Die Begierlichkeit und Selbstsucht des Menschen bringt es mit sich, daß er für das Eigene mehr sorgt als für das Gemeinsame. Jeder würde sonst nach Möglichkeit die Arbeit von sich ab- und dem andern zuwälzen, und dadurch würde die Produktion materieller Güter eher gemindert, statt gemehrt. Der eigene Vorteil treibt an zur Arbeit, die Not zwingt zur Arbeit und damit zur Produktion von Gütern;

2) die Aufrechthaltung der Ordnung unter den Menschen; die Möglichkeit und Notwendigkeit, Privateigentum zu erwerben, regelt von selbst die Verteilung der verschiedenen Arbeiten; außerdem würde niemand sich den schwierigen, unangenehmen, weniger ehrenvollen Arbeiten unterziehen;

3) die Aufrechthaltung des Friedens unter den Menschen. Jeder möchte aus dem gemeinsamen Eigentum einen möglichst großen Teil sich aneignen, und dies würde zu fortwährendem Zank und Streit führen. S. Th. 2. 2. q. 57. a. 2 et 3. Damit ist der negative Kommunismus widerlegt, wonach die Güter weder dem Einzelnen, noch der Gesamtheit gehören, sondern allen gleichmäßig zum nötigen Gebrauche offen stehen.

Leo XIII. (Encycl. „Rerum novarum“ über die sociale Frage) giebt besonders vier Gründe an für die innere, sittliche Berechtigung des Privateigentums: 1) die Natur des Menschen als eines vernünftig sinnlichen Wesens. Als sinnliches Wesen braucht er die sinnlichen

Güter. Als vernünftiges Wesen hat er Herrscherrecht über sie, mithin Besitz und Eigentum. Das Tier, das bloß vom Instinkt der Selbsterhaltung und Fortpflanzung geleitet wird, wird befriedigt vom augenblicklichen Gebrauch und Genuß. 2) Der Mensch hat die Pflicht, für sich selbst zu sorgen, besonders für die Zukunft; dies geschieht vorzüglich durch Eigentum, besonders an unbeweglichen Dingen, welche ja die eigentliche Quelle der notwendigen Güter sind. 3) Der Mensch hat das Recht, Familie zu gründen; er muß dann aber für alle sorgen, ihnen dauernde und gesicherte Existenz verschaffen, wozu Erwerb und Besitz von Eigentum gehört. 4) Die Entwicklung des Gesellschaftslebens und der Kultur fordert Privateigentum.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das Privateigentum eine naturrechtliche Forderung ist, aber so, daß es thatsächlich „secundum humanum condictum", „per adinventionem rationis humanae" (S. Th. I. c.) besteht. Die menschliche Handlung erscheint als Vorbedingung, unter welcher das natürliche Gesetz betreffs dieser bestimmten Person und dieser bestimmten Sache seine Wirksamkeit äußert. Auf der menschlichen Gesetzgebung beruhen zunächst großenteils die strengen äußeren Formen, in denen das Eigentum sich in der menschlichen Gesellschaft als Rechtsinstitut thatsächlich und historisch entwickelt hat, und ebenso die Sicherheit des Eigentums durch die zeitliche Sanktion. Aufgabe des positiven Rechtes ist es, dafür zu sorgen, daß der Erwerb und Besitz des Privateigentums das Gemeinwohl nicht schädigt, sondern fördert. Mit der Berechtigung und Notwendigkeit des Privateigentums ist auch die Ungleichheit des Besitzes als berechtigt und notwendig dargethan. Privatbesitz besagt immer ungleichen Besitz. Mit der behaupteten Notwendigkeit des Privateigentums ist nicht ausgeschlossen, daß, wie die physischen, so auch die moralischen Personen Eigentum besitzen können, und zwar die Gesellschaften, Vereine, Gemeinden, die Kirche und der Staat, da auch sie zur Realisierung ihrer Zwecke ein gesondertes Eigentum besitzen müssen.[1]

[1] S. Th. in Arist. Polit. l. II. lect. IV: Utrobique enim invenitur aliquid boni, scilicet et in hoc quod ponuntur possessiones propriae et in hoc quod ponuntur communes. Sed si possessiones sunt propriae et ordinantur per rectas leges et consuetudines, quod cives sibi invicem communicent de suis bonis, habebit talis modus vivendi bonum, quod est ex utroque sc. et ex communitate possessionum et distinctione earum: oportet enim possessiones simpliciter quidem

Wenn auch die Gründe für die Notwendigkeit des Privateigentums vorzüglich die Selbstsucht und Begierlichkeit, also den Sündenfall, voraussetzen, so hätte doch wahrscheinlich auch ohne den Sündenfall, schon der Ordnung wegen, eine gewisse Verteilung stattfinden müssen.

In gewissen abgeschlossenen Kommunitäten, wo es möglich ist, die Leidenschaften zurückzudrängen, ist die Durchführung der Gütergemeinschaft bis zu einem gewissen Grade möglich, wie z. B. in Klostergemeinden u. s. w.[1] Dagegen ist der Gesamtkommunismus (positive Gütergemeinschaft), nach welcher alles Eigentum oder wenigstens das Eigentum an den Produktivgütern entweder der Gesamtheit aller Menschen oder ihren nationalen Bruchteilen unter öffentlicher Verwaltung gehört, bei dem dermaligen Zustand der menschlichen Gesellschaft absolut undurchführbar, wie er auch der geschichtlichen Entwickelung der Gesellschaft und den wesentlichen Gesetzen der socialen Organisation, die sich von unten nach oben vollzieht, widerspricht.

57 Die Lehren des Kommunismus und Socialismus:

1) gehen gegen Gottes Gebot, welches das Privateigentum schützt.

2) Sie verletzen die wohlerworbenen Rechte der Einzelnen.

3) Sie führen zur Auflösung der menschlichen Gesellschaft, weil niemand arbeiten, alle rauben und genießen wollten.

4) Sie widersprechen der Vernunft; falsch ist schon die Voraussetzung,

a) das irdische Glück, „der Himmel auf Erden", sei das höchste Gut des Menschen, und die Gesellschaft habe keinen andern Zweck, als die irdische Wohlfahrt zu befördern;

b) die Arbeit allein sei produktiv;

c) es sei je möglich, die Leidenschaften und die Selbstsucht der Menschen zu beseitigen, oder die Leidenschaften und die Selbstsucht seien nur eine Folge der gegenwärtigen Güterverteilung und würden mit dem neuen Zustand der Dinge aufhören;

d) auch die Verschiedenheit der Menschen nach ihren geistigen und körperlichen Anlagen und Kräften sei eine Folge der verschiedenen Erziehung

---

esse proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes. . . . Quomodo autem usus rerum (secundum dominium) propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris. Lessius, De I. et I. l. II. c. 5. dub. 2. 3; Molina, De I. et I. tr. II. disp. 18. 20.

[1] Über den angeblichen Kommunismus der ersten Christen s. Winterstein, Die christl. Lehre vom Erdengut S. 113 ff.

und könne durch gleichmäßige Erziehung vollständig beseitigt werden, und darum sei auch jeder zu jeder Arbeit in gleicher Weise befähigt und anzuhalten;

e) es sei möglich, die Menschen zu einer einzigen Arbeitergesellschaft organisch zu verbinden. Sobald aber einzelne Kommunitäten z. B. nach Ländern, Provinzen, Volksstämmen gebildet werden, wird je nach der Geschicklichkeit, Rührigkeit die eine Kommunität mehr Güter erwerben als die andere. Damit ist aber von selbst wieder eine Ungleichheit, Konkurrenz gegeben;

f) es sei einerseits die primäre Aufgabe der socialen Gewalt, die Arbeit zu organisieren und die Produktion und Industrie zu fördern, während doch die primäre Aufgabe des Staates der Rechtsschutz ist, ohne daß damit die Staatshilfe ausgeschlossen ist; anderseits besitze die Civilgewalt die Möglichkeit und Fähigkeit, den Einzelnen nach ihrer Neigung oder nach ihrer Fähigkeit oder nach ihrer Würdigkeit die Arbeiten anzuweisen und die Güter als Lohn der Arbeit zu verteilen.

4. Schranken des Privateigentums. Es sind rechtliche und 58
sittliche Schranken. Die rechtlichen Schranken bestehen 1) Gott gegenüber, dem gegenüber kein Mensch ein Eigentumsrecht besitzt; 2) der Kommunität gegenüber, welche zum Zwecke des öffentlichen Nutzens, zur Abwehr öffentlicher Not den Einzelnen seiner Rechte entkleiden kann, jedoch mit der Verpflichtung möglichster Entschädigung; 3) dem Einzelnen gegenüber, wenn sich derselbe in äußerster oder fast äußerster Not befindet; denn in diesem Falle sind alle Güter gemeinsam und kann sich jeder soviel vom Privateigentum aneignen, als zur Abwehr der Not erforderlich ist (s. u./n. 150).

Die sittlichen Schranken ergeben sich daraus, daß Gott der Obereigentümer aller Güter ist und der Mensch vor Gott nur als Verwalter erscheint; darum hat der Mensch 1) die Pflicht, sein Eigentum vernunftgemäß zu verwalten und zu gebrauchen; 2) von seinem Überflusse den Armen mitzuteilen, weil die Güter der Erde der Erhaltung der Gesellschaft dienen sollen; 3) derjenige, welcher nicht durch Arbeit sich die nötigen Güter zu erwerben braucht, hat die Pflicht, in anderer Weise der Gesellschaft sich nützlich zu erweisen durch Förderung ihrer geistigen, sittlichen, religiösen Interessen u. s. w.

In diesem Sinne sind die hl. Väter zu verstehen, wenn sie unter Betonung der Pflicht des Almosens die Güter gemeinsam nennen. S. Chrysost. hom. 77. in Ioan. n. 3: Non vides quomodo omnia communia

Deus nobis permisit? S. Ambrosius: Proprium nemo dicat, quod est commune (Decr. dist. 47. c. „Sicut hic"). S. Basilius, in Luc. 12. 18. n. 7: Tales eiusmodi quoque, divites sunt; nam communia praeoccupantes, ea ob praeoccupationem sibi assumunt. Ihre Äußerungen schließen das Privateigentum nicht aus, sondern setzen es vielmehr voraus. Kurz und klar giebt der hl. Thomas (2. 2. q. 66. a. 7. c.) Aufschluß: Das positive Recht kann dem natürlichen oder göttlichen Recht nicht derogieren. Nach dem natürlichen Recht und nach den Absichten der göttlichen Vorsehung sollen die niederen Dinge dienen, der Not zu steuern. Darum lastet trotz der Teilung der Güter auf dem Privatbesitz die Pflicht, mit dem Überfluß die Not der Dürftigen zu lindern. Da aber der Dürftigen gar viele sind und man nicht alle aus dem einen Vermögen unterstützen kann, so ist die Verwaltung der Güter und die Unterstützung der Dürftigen dem einzelnen Besitzer überlassen. Wenn aber die Not so offenkundig und so dringend ist, daß sofort geholfen werden muß, weil sonst für die Person unausweichlich eine Gefahr droht, dann kann jeder, sei es öffentlich oder heimlich, fremdes Gut an sich ziehen, um sich aus der Not zu helfen.

59 5. Das Recht des Menschen über andere Menschen kann der Natur der Sache gemäß nur ein beschränktes sein. Sowenig der Mensch ein direktes Eigentumsrecht über die Güter der Seele oder des Leibes besitzt, die seine Persönlichkeit konstituieren, so wenig kann er ein direktes Eigentumsrecht über die Seele und den Leib seines Nebenmenschen haben, da dies Gott allein zukommt. Die wesentliche Würde und Bestimmung des Menschen gestattet nicht, daß der eine sich als Zweck des andern betrachte. Dagegen kann dem Menschen ein indirektes Eigentumsrecht (dominium utile) über andere zukommen, insofern er ein Recht erwerben oder besitzen kann auf gewisse Handlungen des Nebenmenschen und auf die Früchte derselben, z. B. im Dienstverhältnis. Der Mensch ist selbst Herr seiner Handlungen und kann darum das Recht auf dieselben auf andere übertragen.

Die Sklaverei, d. i. jener immerdauernde Zustand, wo jemand gehalten ist, gegen den Lebensunterhalt alle seine Arbeiten für einen andern zu verrichten, wäre ohne die Sünde (in statu innocentiae) unmöglich, denn „tale dominium non potest esse sine poena subiectorum". S. Th. 1. q. 96. a. 4; q. 92. a. 1. ad 2. Die Sünde vorausgesetzt, lehrt die communis der älteren Theologen, daß die Sklaverei an sich dem Naturrecht nicht widerspricht, vgl. auch Aristoteles, Eth. 8. 11. (13) 6; Polit. 1. 2. (4) 4, wenn a) ein gerechter Titel vorliegt, z. B. die eigene Verzichtleistung, Geburt im Stande der Sklaverei (die Kinder einer Sklavin waren Sklaven, selbst

wenn der Vater frei war), Kriegsrecht, Verurteilung wegen eines Verbrechens, wie der Mensch ja auch zum Tode verurteilt werden kann; b) wenn eine menschenwürdige Behandlung der Sklaven, insbesondere die Sorge für das ewige Heil gesichert ist, z. B. daß eine Ehe gestattet, Eheleute nicht ohne Grund getrennt werden, vgl. Exod. c. 21; Lev. 25; Deut. 20 et 21; 1. Cor. 7. 20; Col. 3. 22; Eph. 6. 5. Die Kirche hat aber auch diese Form der Sklaverei gemäß ihrer Lehre von der Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott nach Kräften zu mildern und zu beseitigen gesucht. Dagegen hat die Kirche jene Form der Sklaverei, wie sie im Negerhandel uns entgegentritt, der auf keinem gerechten Titel beruht und den Menschen als Ware oder als Vieh behandelt, strenge verboten.

§ 76. Subjekt des Eigentums.

1. Subjekt des Eigentums ist nur der Mensch, nicht das 60
unvernünftige Tier, insofern nur der Mensch den Willen haben kann, eine Sache als die eigene zu besitzen, das Recht auf dieselbe zu behalten und andere zu verpflichten, daß sie diese Sache nicht hinwegnehmen. Subjekt des Eigentums können aber auch sein unmündige Kinder und Wahnsinnige (infantes und amentes); denn wenn sie auch nicht aktuell den Willen haben können, Eigentum zu erwerben und zu besitzen, so besitzen sie doch einerseits habituell die vernünftige Natur und können als persönliche Wesen Rechtssubjekt sein, anderseits verlangen die nämlichen Gründe, welche den Privatbesitz überhaupt fordern, daß in gewissen Fällen auch ohne Acceptation und ohne persönlichen Willensakt Eigentum erworben oder besessen werden kann. Es ist also nur eine Erklärung und Anwendung des Naturgesetzes, wenn die positiven Gesetze bestimmen, daß Eigentum auf jemand übertragen werden kann ohne dessen Annahme und Wissen, und daß der Wille des Kurators oder Vormunds dem Willen des Kindes, Wahnsinnigen oder Minderjährigen substituiert werde. So kann ja auch thatsächlich der Vermächtnisnehmer, auch ohne sein Wissen, sofort Eigentum an der vermachten Sache erwerben, und in gleicher Weise bestimmt das Gesetz auch, daß Eigentum auf Unmündige und Geisteskranke durch den Erblasser oder Schenkgeber übertragen werde. Ebenso kann das Eigentum auch auf diejenigen übertragen werden, die noch nicht geboren, ja noch nicht einmal empfangen sind, aber leben werden; denn die Natur des Privateigentums fordert, daß der Wille des Eigentümers auch nach seinem Tode noch fortdauere, wie das ja bei

jeder Erbschaft der Fall ist. Also kann der Eigentümer auch bestimmen, daß eine gewisse Zeit nach seinem Tode das Eigentum auf eine bestimmte Person übergehe, z. B. wenn meinem kinderlosen Bruder Kinder geboren werden, so setze ich sie zu Erben ein. Das Recht fingiert in diesem Falle eine juristische Person (die haereditas vacans), welche die Güter, damit sie nicht herrenlos werden, occupiert, bis sie endlich an die vom Erblasser bestimmte Person gelangen. (B. G. B. § 2101, 2105 läßt die Einsetzung eines noch nicht Erzeugten nur als Nacherben zu; Erben sind dann, wenn kein anderer bestimmt ist, die gesetzlichen Erben.)

61 2. Eigentumsrecht der Kleriker. Verschiedene Häretiker bestritten der Kirche und den Klerikern das Recht, Eigentum zu erwerben, so Arnold von Brescia, die Waldenser, Wiclef und die Reformatoren, der moderne Liberalismus. Die Synode von Pistoja (pr. 54) hält die Meßstipendien und Stolgebühren für Mißbrauch; cf. Wiclef. pr. 10, 32. 33; Syllabus, n. 26 et 27. Näheres hierüber im Kirchenrecht. Daß die Kleriker Eigentumsrecht besitzen, ist hier Voraussetzung; es fragt sich, inwieweit sie ein Eigentumsrecht besitzen und welche Verpflichtungen darauf lasten. Man unterscheidet in dieser Beziehung:

1) bona patrimonialia, die den Klerikern aus Titeln zukommen, die auch den Laien zugänglich sind, also z. B. durch Erbschaft, Geschenk, ein weltliches Amt, wie Sprachunterricht u. dgl.

2) bona industrialia, quasi ecclesiastica, quasi patrimonialia, welche die Kleriker durch geistliche Funktionen erwerben, wie die Meßstipendien, Stolgebühren, den Gehalt eines Theologieprofessors. Hierher gehören die verschiedenen Opfer an kirchliche Personen (S. Poenit. 9. Aug. 1824) und die täglichen Distributionen an Kanoniker für Teilnahme am Chore (S. Poenit. 9. Ian. 1823);

3) bona ecclesiastica, die Einkünfte aus den kirchlichen Beneficien (nicht der fundus beneficii selbst, dessen Eigentümer die Kirche ist). Hierher gehört auch das Einkommen, welches vom Staat an Bischöfe, Kanoniker, Pfarrer an Stelle der eingezogenen Kirchengüter gezahlt wird (S. Poenit. 19. Ian. 1819; 19. Aug. 1821) und auch die Zehnten (Ballerini II. p. 825—827; III. p. 37). Nicht gehören jedoch hierher die Beiträge, welche die Gläubigen, wenn auch vertragsmäßig, zur Kongrua leisten, auch nicht die Pension, welche vom Staat an kranke oder emeritierte Seelsorger gezahlt wird, ebenso nicht die Pension, welche von der kirchlichen Autorität einem Kleriker angewiesen wird, sei es auch aus einem kirchlichen Beneficium. Diese b. ecclesiastica

sind nun entweder a) für den anständigen Lebensunterhalt notwendig (necessaria), oder b) durch besonders einfaches Leben aus den Früchten des Beneficiums erspart (parsimonialia), oder c) zum anständigen Lebensunterhalt überflüssig (superflua). Der anständige Lebensunterhalt bemißt sich nach der Würde der Person, nach der Größe der Einkünfte, (weil die Begründer solcher Beneficien dem Inhaber derselben auch mehr zur Verfügung stellen wollten), nach den Verdiensten und Arbeiten des Beneficiaten, der durch seine Gelehrsamkeit, Schriftstellerei u. s. w. der Kirche großen Nutzen verschafft hat. Er schließt in sich mäßige Erholungen, Geschenke. Praktisch beachte man die Lebensweise anderer gewissenhafter Kleriker, die Orts- und Zeitverhältnisse. Im allgemeinen ist es immer besser, sich einzuschränken.

Der Kleriker hat nun 62

1) ein volles Eigentumsrecht über die bona patrimonialia, er kann über sie verfügen wie die Laien, aber auch wie sie durch ungeordneten Gebrauch sich versündigen.

2) Er besitzt ein volles Eigentumsrecht über die bona quasi ecclesiastica oder industrialia; denn diese sind den Klerikern für persönliche Dienstleistungen von den Gläubigen gegeben, ohne daß diese dabei den Klerikern eine weitere Last aufzulegen beabsichtigen; auch die Chordistributionen sind ein Stipendium für die persönliche Anwesenheit.

3) Was die bona ecclesiastica angeht, so hat der Kleriker sicher

a) ein volles Eigentumsrecht über die zum anständigen Lebensunterhalt notwendigen Güter; denn wer dem Altare dient, darf auch vom Altare leben (1. Cor. 9. 13). Dies gilt auch dann, wenn der Kleriker Privatvermögen besitzt, da er sein Einkommen nicht als Almosen, sondern wegen der Dienstleistung empfängt. Er kann deswegen sein Privatvermögen schonen und von den kirchlichen Einkünften leben.

b) Er hat auch ein volles Eigentumsrecht auf das, was er durch einfaches Leben erspart (b. parsimonialia); denn er hat auf die zum anständigen Lebensunterhalt nötigen Güter ein Recht erworben; dies kann er nicht dadurch verlieren, daß er dieselben nicht verzehrt, sondern spart.

c) Der Kleriker besitzt zwar ein Eigentumsrecht auf die überflüssigen Güter (b. superflua), ist aber durch das schwer verpflichtende Gebot der Kirche ex religione, nicht ex iustitia, gehalten, sie zu frommen Zwecken zu verwenden.

Der Kleriker, welcher sich gegen dieses Gebot in materia gravi verfehlt, sündigt zwar schwer, ist aber nicht restitutionspflichtig. Zur materia gravis gehört jedoch hier bedeutend mehr als beim Diebstahl.

Daß der Kleriker ein wirkliches Eigentumsrecht auf diese Güter erwirbt, geht hervor aus Trid. sess. XXIV. c. 12. de reform. Conc. Lat. V. sess. IX. § „Statuimus", wo es heißt, daß die Beneficiaten durch Erfüllung der Residenzpflicht resp. Beten des Breviers die Einkünfte des Beneficiums zu den ihrigen machen (suos facere), was gleichbedeutend ist mit Eigentumserwerb; cf. c. „Consuetudinem", De clericis non residentibus in 6. Trid. sess. XXII. c. 3. de Reform. So auch der hl. Thomas von Aquin (2. 2. q. 185. a. 7): De his autem quae sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quae est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderate sibi retineat et aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis. Quodlibet VI. art. 12. ad 3: Non committunt peccatum nisi per abusum, sicut et de bonis patrimonialibus dictum est. Unde non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad poenitentiam agendam. Was die Aussprüche der Väter und der Konzilien angeht, welche diese Güter bona pauperum, patrimonia egenorum u. s. w. nennen, so beweisen sie nicht, daß die Armen ein striktes Recht auf diese Güter haben, sondern können von der besonderen Pflicht der Liebe verstanden werden, welche die Kleriker gegen die Armen üben sollen, wie die hl. Väter ja auch die Güter der Laien bona pauperum nennen. Der Einwand aus dem Willen der Stifter, welche die Absicht gehabt hätten, daß der Beneficiat nach Abzug des notwendigen Lebensunterhaltes das übrige zu frommen Zwecken verwende, ist nicht haltbar. Denn einmal läßt sich diese Absicht nicht erweisen, am wenigsten bei den Stiftungen aus späterer und insbesonderer neuerer Zeit, seitdem eigene Armenstiftungen u. dgl. bestehen. Diese Absicht könnte beim Stifter höchstens zu der Zeit präsumiert werden, wo das Kirchengut noch ungeteilt war, nicht aber, nachdem das Armengut von dem zum Unterhalt des Bischofs, der Kirche und des Klerus notwendigen ausgeschieden und einzelne Beneficien errichtet wurden. Cf. Lehmkuhl I. 900 nota; Art. „Kirchenvermögen" K.-L. VII. 691.

Daß aber eine Pflicht der Liebe und der Gottesverehrung besteht, den Überfluß für fromme Zwecke zu verwenden, das ergiebt sich aus dem Gebote der Kirche, das in zahllosen Zeugnissen der Väter und Konzilien ausgesprochen ist. Cf. Benedict. XIV., De Syn. dioec. l. 7. c. 2. n. 4 et 5: Clericus habens superflua, donet ea pauperibus, sin autem, excommunicetur. Poenit. Bigot. c. 6. § 2; Poenit. Cummeani 8. § 5; Poenit. XXXV. Capitul. c. 20; Poenit. Pseudotheod. c. 10. § 6. (Waschersleben, Die Bußordnungen der alten Kirche 453. 483. 518. 594.) Trid. sess. XXV. c. 1. de reform.; c. 21: „Sint manifestae", c. 23: „Episcopus", c. 26: „Res Ecclesiae" C. 12. q. 1; c. 19: „Quisquis" C. 12. q. 2. Can. Apost. 39. 75; c. 68: „Quoniam" C. 16. q. 1.

Ausgenommen von der Verpflichtung sind jedoch diejenigen, die nicht ein Beneficium besitzen, also die Hilfsgeistlichen des Pfarrers, die nach Belieben versetzbaren Kapläne, auch wenn sie aus kirchlichen Gütern ihre Einkünfte beziehen, und wie wir schon oben gesehen haben, die pensionierten Geistlichen.

Es ist aber nicht vorgeschrieben, 63

a) daß die Güter gerade den Armen gegeben werden, es genügt, wenn sie irgendwie zu frommen Zwecken, zum Bau und Schmuck von Kirchen verwendet werden, wenn man sie verwendet, um für die Verstorbenen Messen zu lesen.

b) Unter Armen sind nicht bloß Bettler zu verstehen, sondern alle diejenigen, welche ohne Unterstützung ihren Stand nicht wahren können, auch die Verwandten, wenn sie arm sind. Trid. l. c.: Si (sc. consanguinei) pauperes sint, iis ut pauperibus distribuant; ohnehin verlangt die Ordnung der Liebe, daß man arme Verwandte vor andern Armen berücksichtige. Auch hier ist nicht die höchste Armut notwendig, es reicht die Dürftigkeit aus, um ihnen Zuwendungen machen zu können. Darum kann der Kleriker auch arme Verwandte auf seine Kosten studieren lassen, wenn deren Eltern die Kosten nicht bestreiten wollen oder können. S. Alf. l. 5. n. 182; l. 4. n. 192. IV. q. 2.

c) Es besteht auch keine Verpflichtung, den Überschuß sogleich nach Ablauf des Jahres zu guten Zwecken zu verwenden; wo nicht ein schwerer Notfall Hilfe verlangt, kann der Kleriker ihn auch aufbewahren, um eine fromme Stiftung zu machen oder ihn sonst zu guten Zwecken zu verwenden. Nur muß er dann Sorge tragen, daß bei seinem etwaigen Tode die Verwandten oder Erben sich die Güter nicht aneignen.

d) Da der Kleriker keine Pflicht der Gerechtigkeit verletzt, wenn er den Überfluß zu unerlaubten Zwecken verwendet, so ist er nicht restitutionspflichtig; wenn aber der Kleriker Privatvermögen besitzt und überflüssige Ausgaben macht, so ist anzunehmen, daß er dies aus eigenem Vermögen gethan und daß das übrige Kirchengut ist, welches für kirchliche Zwecke verwendet werden muß.

e) Derjenige, welcher von einem Kleriker solche unerlaubte Zuwendungen annimmt, ist nicht restitutionspflichtig; ja nach S. Alf. l. 4. n. 492. q. VIII (im Widerspruch mit der Entscheidung n. 722) sündigt derjenige nicht einmal, der solche Güter annimmt, weil er nicht zur Sünde des andern mitwirkt, sondern nur die Wirkung der Sünde nicht hindert. Wer zu einer solchen Schenkung auffordert, jedoch ohne ungerechte

Mittel, sündigt zwar, ist aber nicht restitutionspflichtig; wer aber durch Betrug oder andere ungerechte Mittel solche Güter erlangt oder die Anfertigung eines entsprechenden Testamentes verhindert hat, sündigt und ist restitutionspflichtig an die Armen oder andere fromme Zwecke, wie jeder andere bei einem ähnlichen Falle.

f) Der Kleriker hat durch die Gewohnheit das Recht, auch zu profanen Dingen gültig ein Testament zu machen, und wenn er auch dabei sündigt, so sind doch die Bestimmungen gültig. Man kann deswegen dem Erben auch keine Restitution auflegen. Wer auch ohne ungerechte Mittel die Erbschaft eines Klerikers, welcher verhindert war, sein Testament zu machen, angetreten hat, muß ex iustitia die Güter, soweit es wirklich bona ecclesiastica sind, restituieren; denn der Erbe hat die Güter nach dem legitimen Willen des Erblassers zu verwenden; der Kleriker aber, welcher plötzlich ohne Testament verstorben ist, mußte diesen Willen haben, nach der Vorschrift der Kirche über seine Güter zu verfügen. Ausgenommen α) wenn entweder eine ausdrückliche Konzession oder lange Gewohnheit die Aneignung der Güter gestattet, da, wo man wegen der Umstände überhaupt zweifelt, ob es wirklich bona ecclesiastica sind; β) wenn die Berechtigung gegeben wird auf einen Teil des Vermögens, während das übrige ganz von selbst guten Zwecken zufällt. Wenn die Bischöfe manchmal mehr zu gestatten scheinen, so kann das nur den Sinn haben, daß die Erben das ganze Vermögen annehmen können, aber wenn sie kirchliche Güter darunter finden, die gleiche Pflicht haben wie die Kleriker selbst.

g) Wenn der Kleriker absichtlich kein Testament oder keine letztwillige Verfügung gemacht hat, weil er wußte, daß dann nach dem bürgerlichen Gesetze bestimmte Personen Erben sein würden, so begehen die Erben zwar keine Ungerechtigkeit, wenn sie das Vermögen an sich ziehen, verletzen aber eine Verpflichtung der Gottesverehrung oder des kirchlichen Gesetzes, welches sowohl dem Kleriker als dem Erben die Disposition nur zu frommen Zwecken gestattet. Wieweit man im Beichtstuhl dies urgieren kann, bleibt der Klugheit des Beichtvaters überlassen.

h) Gewisse Güter gehen nach den Gesetzen der Kirche auf den Nachfolger des Klerikers über, wie z. B. die Pontifikalinsignien, hl. Paramente, Geräte, Bücher, wenn sie aus den Früchten des Beneficiums oder den Einkünften der Kirche, selbst durch ein besonders sparsames Leben, angeschafft sind, nicht jedoch wenn sie aus Privatmitteln und nur zu Privatzwecken erworben wurden; kein Civilgesetz kann sie dem Civilerben

zusprechen; umsomehr muß der Kleriker dafür sorgen, daß diese Gegenstände nicht in fremde Hände gelangen. Pius V. Const. 42: „Romani Pontificis"; Ferraris, „Spolium" n. 21. Lehmkuhl I. 898 seqq.

Bei der geringen Dotierung der Beneficien, Pfarreien, Kanonikate u. s. w. in unserer Zeit werden nach Abzug dessen, was der Geistliche aus etwaigem Privatvermögen und dessen Zinsen, aus Meßstipendien und Stolgebühren u. s. w. besitzt, in den meisten Fällen kaum mehr eigentliche bona ecclesiastica vorhanden sein; doch legt die Pflicht, Ärgernis zu vermeiden, wie auch die vielfachen kirchlichen und socialen Bedürfnisse, denen die ihrer Güter beraubte Kirche nicht mehr aus eigenen Mitteln abhelfen kann, vielfach es den Geistlichen nahe, ihr Vermögen nicht ihren besitzenden Verwandten oder ihren Dienstboten, sondern zu guten Zwecken zu bestimmen. Wohl mag man Verwandten ein Andenken hinterlassen, auch soll man für Dienstboten hinreichend Sorge tragen, wenn diese dem Geistlichen lange Zeit gedient haben und jetzt nicht mehr erwerbsfähig sind; doch genügen hier meist die Renten, während das Kapital einem guten Zwecke zugeführt werde. — Hier mag auch eine Bemerkung über die Bibliothek des Geistlichen stehen. Die Bibliothek ist meist mit schwerem Gelde angeschafft, beim Verkauf oder bei der Versteigerung wird verhältnismäßig wenig gelöst, abgesehen davon, daß manche Bücher in unrechte Hände kommen können; der Geistliche möge darum seine Bibliothek entweder einem jüngeren geistlichen Verwandten oder einer geistlichen Lehranstalt oder einem frommen Vereine (Bonifatiusverein u. s. w.) hinterlassen.

3. Eigentum der Kinder unter väterlicher Gewalt (filiorum familias). Man unterscheidet Kinder unter väterlicher Gewalt (filii familias) und selbständige Menschen (homines sui iuris). Die väterliche Gewalt entsteht aus der Ehe. Wer Träger der väterlichen Gewalt sei, ob auch die Mutter in Verhinderung des Vaters, bestimmt das positive Gesetz. (Nach dem B. G. B. § 1684, 1685 steht der Mutter nach dem Tode oder der Todeserklärung des Vaters die elterliche Gewalt zu, ebenso wenn der Vater die elterliche Gewalt verwirkt hat und die Ehe aufgelöst ist oder wenn der Vater an ihrer Ausübung gehindert ist.) Ist die Ehe ungültig, aber putativ und wenigstens von einer Seite in gutem Glauben eingegangen, so werden die Kinder nach kirchlichem Rechte den ehelichen gleichgeachtet, wenn nicht die Ehe mit Umgehung der kirchlichen Proklamationen geschlossen wurde (c. 3. X. De cland. despons. 3. Analog B. G. B. § 1699. Doch hat nach § 1703 der Vater, solange er lebt, dem Kinde, wie einem ehelichen, den Unterhalt zu gewähren, wenn beide Ehegatten die Ungültigkeit kannten). Es können aber auch uneheliche Kinder durch nachfolgende Ehe legitimiert werden, außer wenn 64

zur Zeit der Geburt des Kindes ein undispensierbares Hindernis bestand (vgl. B. G. B. § 1719. Nach § 1723 kann das Kind auf Antrag des Vaters durch die Staatsgewalt als ehelich erklärt werden, auch wenn der Vater gar nicht verheiratet ist). Während der Zeit der Minderjährigkeit hat der Vater die Vormundschaft; nach dem gemeinen Rechte endigt diese mit Erlangung der Volljährigkeit (ebenso B. G. B. § 1626. Die Volljährigkeit tritt mit dem vollendeten einundzwanzigsten Lebensjahre ein, § 2). Die väterliche Gewalt kann aber auch endigen durch die Mündigkeitserklärung (Emancipation) oder durch die Heirat des Minorennen. (Nach B. G. B. § 1633 hört durch die Verheiratung der minorennen Tochter die väterliche Gewalt nicht auf, erstreckt sich aber nur mehr auf die Vertretung der Person, nicht auf die Verwaltung und Nutznießung des Vermögens, vgl. jedoch § 1661.) Nach französischem Rechte kann der Vater nach vollendetem fünfzehnten, die Vormünder nach vollendetem achtzehnten Lebensjahre die Mündigkeitserklärung vornehmen (Code Civil art. 476); nach dem B. G. B. § 3 das Vormundschaftsgericht nach vollendetem achtzehnten Lebensjahre.

Das Vermögensrecht der Hauskinder wird im allgemeinen analog dem römischen Rechte geordnet. Man unterscheidet

1) peculium profectitium, wozu alles gehört, was das Kind aus dem Vermögen des Vaters oder in Ansehung des Vaters von andern erhalten hat; ferner was der Sohn in Angelegenheit des Vaters oder nach dessen Auftrag und Befehl verdient. Das Kind hat hier Detention und Verwaltung, soweit es der Vater gestattet. Gemeinrechtlich werden diese Güter bei der Emancipation Eigentum des Kindes, wenn der Vater sie nicht zurückfordert. Stirbt der Vater vor der Emancipation, so fallen sie zur Erbmasse. Wird das Vermögen des Vaters Schulden wegen mit Beschlag belegt, so bleibt das peculium profectitium dem Sohne;

2) bona castrensia und quasi castrensia, d. i. alles, was das Hauskind erwirbt durch Kriegs-, Staats-, Hofdienst, Lehren der Wissenschaften, Kirchendienst oder in Ansehung dieser Berufsarten; nach Ballerini, Th. m. t. III. p. 44 mit Lugo, disp. 5. n. 21 auch alles, was irgendwie in das Eigentum eines Klerikers kommt, mit Ausnahme aller Profektizgüter und der Adventizgüter, die er vor dem Klerikat erlangt hat. Bezüglich dieser Güter hat der Sohn volles freies Eigentum, aber vor erlangter Volljährigkeit unter der Vormundschaft des Vaters;

3) bona adventitia, alles übrige während der Dauer der väterlichen Gewalt erworbene Vermögen des Kindes, und zwar b. a. regularia,

an denen der Vater die Nutznießung hat, und irregularia, wo er sie nicht hat. Irregularia sind alle unter dieser Bedingung dem Kinde zugewendeten Güter, der Erbteil aus dem Nachlaß eines der Geschwister, welches es mit dem Vater beerbt hat (während das Muttergut zu den regularia gehört); ferner die wider den Willen des Vaters gemachten Erwerbungen. Alle übrigen sind regularia, über sie hat der Vater, solange seine Gewalt dauert, Nutznießung und Verwaltung, der Sohn keinerlei Verfügungsrecht. Nach Ballerini l. c. p. 46 behält der Vater, abgesehen von gewissen Fällen, sogar nach Beendigung der väterlichen Gewalt das ganze oder teilweise Nutznießungsrecht. Nach dem B. G. B. § 1650, 1651 sind freies, der Nutznießung des Vaters entzogenes Vermögen: a) die ausschließlich zum persönlichen Gebrauch des Kindes bestimmten Sachen, insbesondere Kleider, Schmucksachen und Arbeitsgeräte, b) was das Kind durch seine Arbeit oder den ihm gestatteten Betrieb eines Geschäftes erwirbt, c) was ihm ausdrücklich unter dieser Bedingung zugewendet wurde. Nach § 1638 hat der Vater über letzteres nicht einmal die Verwaltung. Die Nutznießung des Vaters an dem übrigen Vermögen endigt nach § 1661, wenn das Kind sich verheiratet, außer es hat sich gegen den Willen der Eltern verheiratet.

Was die Geschenke der Eltern und Verwandten angeht, so 65
gehen sie 1) in das volle Eigentum des Sohnes über, wenn sie verbrauchbar (primo usu consumptibilia) und bedingungslos gegeben sind, z. B. Eßwaren, Geld. Würden sie unter bestimmter Bedingung oder zu einem bestimmten Zwecke gegeben, z. B. einem Studierenden zur Bestreitung von Kost und Logis, so ist derselbe restitutionspflichtig, wenn er sie für andere Zwecke verwendet, wenn man nicht Erlaß der Eltern präsumieren kann. Dagegen hat er 2) in der Regel bloß ein Nutznießungsrecht (nach der Intention des Gebers), wenn sie nicht primo usu consumptibilia sind, z. B. Kleider, Bücher.

Ein volljähriger Sohn, welcher im Geschäfte des Vaters arbeitet 66
oder im Dienste des Vaters bleibt, ohne daß die Familie auf ihn angewiesen ist, hat, wie jeder Dienstbote, Anspruch auf Lohn, die Frucht der Arbeit gehörte dem Vater. Ebenso kann ein Minderjähriger, der wirklich bedeutend mehr arbeitet, als der Vater verlangen kann oder als die übrigen Geschwister leisten, Anspruch auf eine Entschädigung machen. Doch kann der Sohn in beiden Fällen den Lohn nicht sogleich fordern, sondern muß die Ordnung desselben dem Vater überlassen. Wenn also ein Sohn sich manchmal vom Vermögen des Vaters heimlich etwas

hinwegnimmt, so ist das ante factum, d. i. wenn er vorher fragt, an sich nicht zu gestatten, weil es eine eigenmächtige Aneignung des Lohnes ist, und auch wegen der Gefahr für den Sohn zu einem ausgelassenen und verschwenderischen Leben. Post factum, d. i. wenn er es sich bereits angeeignet hat, kann man den Sohn von einer Sünde gegen die Gerechtigkeit und darum auch von der Restitutionspflicht freisprechen: 1) wenn er als volljähriger im Hause des Vaters arbeitet, ohne daß die Familie auf ihn angewiesen ist; 2) wenn er als minderjähriger wirklich bedeutend mehr arbeitet als die übrigen. Dabei ist aber zu beachten, ob er wirklich mehr arbeitet oder kaum seinen Lebensunterhalt verdient; ferner, ob er nicht anderweitig entschädigt wird, z. B. bei der Erbteilung, damit er nicht zweimal seinen Lohn bekomme. Voit, Theol. mor. I. n. 806; S. Alf. l. 4. n. 544; 488. III. Nach B. G. B. § 1617 ist das Kind, solange es dem elterlichen Hausstande angehört und von den Eltern erzogen oder unterhalten wird, verpflichtet, in einer seinen Kräften und seiner Lebensstellung entsprechenden Weise den Eltern in ihrem Hauswesen und Geschäfte Dienste zu leisten. Damit ist auch ein Lohnanspruch ausgeschlossen.

Wenn der minderjährige Sohn außer dem Hause arbeitet und zwar 1) im Auftrag des Vaters, so gehört an sich der Erwerb dem Vater. Da es aber nicht feststeht, ob der Vater den Sohn zur Ablieferung des ganzen Lohnes durch die Gerechtigkeit oder bloß durch Pietät verpflichten will, so muß man ante factum strenge sein, auch aus den obengenannten Gründen, post factum aber, was die Auflegung der Restitution angeht, milde; 2) wenn der minderjährige Sohn außer dem Hause im eigenen Namen arbeitet, so gehört der Erwerb dem Sohne. Nur hat der Vater das Recht, für den Unterhalt des Sohnes, für seine eigene (des Vaters) Unterstützung, für die Erziehung der übrigen Kinder etwas zu fordern.

Wenn der Sohn ohne Wissen des Vaters mit dessen Gütern ein Geschäft gemacht hat, so ist

1) der Erwerb ein peculium profectitium, das für den Vater erworben wird, wenn er beabsichtigte, im Namen des Vaters zu handeln, und so die Zustimmung des Vaters präsumierte;

2) wenn der Sohn im eigenen Namen handelt, so sündigt er zwar, weil er ohne Erlaubnis das Geld des Vaters dazu verwendet, aber der Erwerb ist b. adventitium; doch muß der Sohn a) den entsprechenden Gewinn und erwachsenden Schaden ersetzen, wenn das Geld beim Vater

nicht müßig gewesen wäre; b) er müßte die Gefahr für das Kapital auf sich nehmen; da er das in der Regel nicht kann, so ist die Benutzung des Geldes eine Sünde. Von der Sünde wäre er frei, wenn er den Willen des Vaters, den er nicht befragen kann, zu einer Art Gesellschaftsvertrag präsumiert; aber dann gehört auch ein Teil des Erwerbs dem Vater, ein Teil dem Sohne. c) Wenn das Geschäft im allgemeinen vom Sohn im Namen des Vaters betrieben wurde und es zweifelhaft bleibt, ob der Sohn einen bestimmten Gewinn im eigenen oder in des Vaters Namen gemacht habe, so ist für den Vater zu präsumieren, solange das Gegenteil nicht feststeht. Das gilt insbesondere, wenn man sonst eine Sünde des Sohnes annehmen müßte. Cf. Lehmkuhl I. 891; Ballerini III. 48. 49.

Uneheliche Kinder verhalten sich so wie eheliche nach dem Tode des Vaters. Nach dem B. G. B. § 1707 hat jedoch die Mutter nicht die elterliche Gewalt über das uneheliche Kind, sondern der Vormund.

4. Eigentumsrecht der Ehegatten. Man unterscheidet hier drei 67
Klassen von Gütern:

1) bona dotalia, eingebrachtes Gut, die von der Frau dem Manne zur Bestreitung der ehelichen Ausgaben und Lasten übergebenen Güter. Der Mann hat hier Nutznießung und Verwaltung, die Frau das Eigentumsrecht; darum darf der Mann Dotalgüter nicht veräußern. Sind es verbrauchbare Güter, z. B. Geld, Getreide, Wein, so gehen sie zwar in das Eigentum des Mannes über; aber wenn aus irgend einer Ursache die Mitgift zurückzugeben ist, so muß er den Wert erstatten.

2) bona paraphernalia, praeterdotalia (φερνή, dos, Mitgift), Vorbehaltsgut, welches die Frau außer der Mitgift besitzt und sich vorbehält; hierher gehört auch, was die Frau durch besonderen Fleiß, außerordentliche Arbeit sich erwirbt oder sich von den ihr vom Manne zum Leben, zur Kleidung eingeräumten Gütern abspart, ebenso alles, was ihr unter dieser Bedingung als Erbschaft oder sonstwie von einem Dritten zugewendet wird. — Eigentum und Nutznießung gehört der Frau, in der Verwaltung ist sie mehr oder weniger beschränkt;

3) bona communia, Gesamtgut, das beiden Ehegatten gemeinsam angehört. Es sind dies in der Regel die in die Ehe mitgebrachten und später erworbenen Mobilien und die aus gemeinsamem Gute erworbenen Immobilien.

In concreto hängt der Güterstand ab 1) vom Ehevertrage, der im Gewissen verpflichtet; 2) wenn ein solcher nicht errichtet wurde, vom Gesetze des Ortes, wo die Ehe geschlossen wurde. Veränderungen des Wohnortes oder des Gesetzes bringen hierin keine Änderung; 3) auch

nach Abschluß der Ehe können noch Eheverträge errichtet oder die geschlossenen geändert werden.

Schulden können während der Ehe beide Eheleute gemeinsam kontrahieren, aber auch jeder Teil private, besondere für sich; die vor der Ehe kontrahierten Schulden werden durch die Ehe an sich noch nicht gemeinsame. — Besteht Gütergemeinschaft, so kommt es darauf an, in welcher Ausdehnung diese durch die positiven Gesetze bestimmt ist. Wo volle Gütergemeinschaft besteht, sind Güter und Schulden, ob vor oder nach der Ehe erworben, resp. kontrahiert, gemeinsam.

Besteht die Gütergemeinschaft in der Art, daß jeder Ehegatte auf alle Güter ein Recht hat, dann kann ein Teil nur mit Zustimmung des andern letztwillig verfügen. Nach dem Tode übt der überlebende Teil entweder allein oder mit den Kindern oder mit den sonstigen Erben sein Eigentumsrecht aus. Besteht Gütergemeinschaft nach Art eines Gesellschaftsvertrages, so kann während der Ehe jeder betreffs seines Teiles testieren; nach dem Tode findet Teilung statt (Lehmkuhl I. n. 893).

Nach dem B. G. B. § 1831 hat der Mann am eingebrachten Vermögen der Frau, wozu auch ihr Erwerb während der Ehe gehört, Verwaltung und Nutznießung, die Frau das Eigentumsrecht. Vorbehaltsgut sind die ausschließlich zum Gebrauche der Frau bestimmten Sachen, insbesondere Kleider, Schmucksachen und Arbeitsgeräte, ferner was die Frau durch Arbeit oder durch den selbständigen Betrieb eines Erwerbsgeschäfts erwirbt, was durch Ehevertrag als Vorbehaltsgut erklärt, was ihr durch Erbfolge, durch Vermächtnis oder als Pflichtteil oder unter Lebenden von einem Dritten unter dieser Bedingung zugewendet wird. Über das Vorbehaltsgut hat die Frau freie Verwaltung, muß aber aus demselben zum ehelichen Haushalt beitragen, wenn die Nutzungen des eingebrachten Gutes nicht reichen. §§ 1366—1371.

Die Gläubiger des Mannes können aus dem eingebrachten Gute nicht Befriedigung verlangen, wohl aber die Gläubiger der Frau, § 1410, 1411. Wieweit das eingebrachte Vermögen der Frau für die während der Ehe von ihr gemachten Schulden haftet oder nicht haftet, bestimmt § 1412 ff. Nach § 1418 kann die Frau in gewissen Fällen auf Aufhebung der Verwaltung und Nutznießung klagen. Es tritt dann Gütertrennung ein.

Durch Vertrag kann allgemeine Gütergemeinschaft eingeführt werden, wobei aber Vorbehaltsgut zulässig ist. Die Verwaltung des Gesamtgutes hat der Mann, der jedoch in manchen Fällen an die Zustimmung der Frau gebunden ist, § 1437 ff. Für die Schulden beider Ehegatten haftet das Gesamtgut, mit Ausnahme einzelner Verbindlichkeiten. Nach § 1468 kann die Frau auf Aufhebung der Gütergemeinschaft klagen, insbesondere, wenn der Mann böswilligerweise das Gesamtgut mindert, durch

Verschwendung erheblich gefährdet, der Frau und den Kindern den entsprechenden Unterhalt nicht gewährt. Nach dem Tode des einen Ehegatten fällt dessen Anteil zum Nachlaß, wenn keine gemeinschaftlichen Abkömmlinge da sind; sind solche da, so kann mit ihnen die Gütergemeinschaft fortgesetzt werden.

Nach § 1518 ff. kann Errungenschaftsgemeinschaft eingeführt werden. Hier behält jeder Ehegatte Eigentum des eingebrachten Gutes, die Nutzungen werden Gesamtgut. Die Frau kann Vorbehaltsgut haben.

Nach § 1549 ff. kann Fahrnisgemeinschaft eingeführt werden. Hier gehören nicht bloß die Nutzungen des eingebrachten Gutes, sondern auch die eingebrachten beweglichen Güter zum Gesamtgut, während die Frau ebenfalls Vorbehaltsgut haben kann.

Bei Entscheidung der einzelnen Fälle hat man zu beachten: a) daß die Frau nicht Sklavin, nicht Dienstbote, sondern Genossin des Mannes ist; b) daß man aber auch anderseits der Frau nicht zuviel einräume. Im besonderen gilt:

1) Die Ehefrau begeht, allgemein gesprochen, eine Sünde gegen die Gerechtigkeit, wenn sie ohne oder gegen den Willen des Mannes über etwas verfügt, was seiner Verwaltung und Nutznießung unterstellt ist. Doch wird, wo es sich um die Verwaltung allein und nicht um ganz bedeutende Eingriffe handelt, nicht leicht eine schwere Sünde gegeben sein.

2) Der Mann verweigert der Frau mit Unrecht, was sie zu notwendigen Auslagen für den Haushalt, die Kinder, ihre eigene standesgemäße Kleidung, geziemende Erholung, mäßiges Almosen, kleine Geschenke begehrt, und darum darf die Frau solche Auslagen aus dem gemeinsamen Gute, noch vielmehr aus ihrem eigenen Gute bestreiten, auch wenn letzteres der Verwaltung des Mannes untersteht. S. Alf. l. 4. n. 540.

3) Die Unterstützung armer Eltern oder erstehelicher Kinder hat aus dem eigenen Vermögen der Frau zu geschehen; wenn sie kein eigenes Vermögen hat, aus dem gemeinsamen Gut oder aus den Früchten der Mitgift auch gegen den Willen des Mannes. Nur muß die Frau, wo möglich, den Kindern zweiter Ehe eine Kompensation geben, wenn jene verwendeten Güter bedeutend waren. S. Alf. l. 4. n. 542. 2. H. A. Tr. 10. n. 33. Eine andere begründete Ansicht leugnet jedoch die Notwendigkeit dieser Kompensation, da die Frau in diesem Falle dem Manne gleichstehe, der sicher das Recht zu solchen Verwendungen habe. — Um jedoch im Beichtstuhle der Frau irgendwelche eigenmächtige Disposition zu gestatten, ist volle Gewißheit notwendig, daß der Mann ohne gerechten Grund dagegen sei. — Nach B. G. B. § 1604 kann die Unterhaltspflicht

dürftiger Verwandten aus dem eingebrachten und, wenn Güter- oder Errungenschaftsgemeinschaft besteht, auch aus dem Gesamtgut bestritten werden.

4) Die Frau sündigt nicht, wenn sie Güter verbirgt oder zurückhält, welche der Mann zum Nachteil der Familie verschwenden würde, oder wenn sie etwas hinterzieht, was sie zum Hauswesen oder für andere notwendige Bedürfnisse für sich und die Kinder braucht, falls sie den Mann vergebens darum bitten würde. S. Alf. l. 4. n. 540.

5) Die Frau hat auch das Recht auf den notwendigen Unterhalt nach dem Tode des Mannes; wenn sie deswegen eine Mitgift nicht besitzt und voraussieht, daß in Ermangelung von Kindern das ganze Vermögen an andere übergeht, so handelt sie nicht gegen die ausgleichende Gerechtigkeit, wenn sie sich vorher etwas heimlich hinwegnimmt. Das B. G. B. § 1931 erkennt neben den Erben erster Ordnung dem überlebenden Ehegatten ein Viertel, neben denen zweiter Ordnung und den Großeltern die Hälfte der Erbschaft zu, nach § 1932 auch die zum Haushalte gehörigen Gegenstände und die Hochzeitsgeschenke als Voraus; wenn weder Verwandte der ersten und zweiten Ordnung noch Großeltern vorhanden sind, so erhält der überlebende Ehegatte die ganze Erbschaft.

6) Der Mann ist verpflichtet, für das seiner Verwaltung anvertraute Gut der Frau zu sorgen wie ein kluger Eigentümer, und er sündigt und ist restitutionspflichtig, wenn er eingebrachtes oder Vorbehaltsgut verschenkt, verschleudert oder gemeinsames Gut gegen die vertragsmäßigen Bestimmungen veräußert.

7) Der Mann sündigt schwer, wenn er etwas Bedeutendes vom gemeinsamen Gute verschwendet. Ob bloß gegen die Liebe oder auch gegen die Gerechtigkeit, hängt davon ab, ob die Frau bereits ein Eigentum oder Miteigentum über die Güter hatte oder erst nach der Teilung Anspruch auf einen bestimmten Anteil. In letzterem Falle besteht keine Restitutionspflicht. Fraglich ist ferner, wieweit im Falle der Gütergemeinschaft der Mann restitutionspflichtig ist, wenn er seinen Erwerb z. B. in Spiel und Trunk vergeudet. Die einen behaupten die Restitutionspflicht pro rata parte, nach andern gehören diese Güter dem Manne, bis er sie zum gemeinsamen Eigentum hergiebt. Praktisch wird hier in der Regel nicht restituiert.

68 5. Autorenrecht, Urheberrecht (Gury I. 566 seqq.; Ballerini III. p. 52 seq.; Lehmkuhl I. 904). Man hat bestritten, daß das

Urheberrecht ein eigentliches Eigentumsrecht sei; es gebe kein „geistiges", sondern nur körperliches Eigentum. Allein das, worum es sich hier handelt, ist nicht der geistige Inhalt, sondern die konkrete, irgendwie sinnfällige Form, in welche der Inhalt gebracht wurde und in welcher er der Vervielfältigung fähig ist. Jeder hat ein Recht auf die Frucht seines Fleißes und seines Geistes. Darum hat

1) jeder Erfinder auf irgendwelchem Gebiet das Recht, daß die Erfindung nicht wider seinen Willen publiziert werde;

2) jeder Autor das Recht, daß niemand sein Manuskript an sich nimmt und publiziert; wer das thut, haftet dem Autor für allen Schaden.

3) Wenn jemand Vorträge, Kollegien, Predigten eines andern publiziert, so kann dadurch verletzt sein a) das Recht des andern, daß sein Geisteserzeugnis nicht oder nicht mehr publiziert werde, als er will; b) das Recht, aus seinem Geisteserzeugnis einen Gewinn zu ziehen. Wenn aber ein Prediger oder Professor dergleichen weiß und schweigt, so kann man daraus seinen Konsens präsumieren.

4) Der Autor hat auch das Recht, für das, was er geschrieben und publiziert hat, ein entsprechendes Honorar zu erhalten; wer ihn daran hindert, handelt ungerecht; darum begeht man durch den Abdruck eines Buches wenigstens insoweit eine Ungerechtigkeit, als Autor und Verlagshändler an der Erzielung eines größeren Gewinnes gehindert werden. Darum kann unter Umständen eine geringere oder keine Ungerechtigkeit darin liegen, wenn ein Buch in einem ganz fernen Lande nachgedruckt wird, weil sowohl dem Autor als dem Verleger wenig oder gar kein Schaden erwächst.

5) Da es im allgemeinen sehr schwer ist, genaue Grenzen für das Autorenrecht zu ziehen, ein unbeschränktes Recht aber selbst wieder dem öffentlichen Wohle nachteilig wäre, so hat hier das positive Recht einzutreten, dessen Bestimmungen sicher im Gewissen verpflichten, soweit sie den Autor und Verleger vor Schaden schützen wollen. Das Gesagte gilt nicht bloß von Büchern, sondern von jedem Geisteserzeugnis, von Gemälden u. s. w.

6) Gleiches gilt an sich auch von den Übersetzungen in fremde Sprachen. Doch kann es hier sehr leicht sein, daß weder Autor noch Verleger einen Schaden erleiden, weil die Kosten der Übersetzung den zu hoffenden Gewinn kompensieren.

§ 77. Die Erwerbung des Eigentums.

69 1. Man unterscheidet verschiedene Arten, Eigentum zu erwerben, oder was das nämliche ist, verschiedene Rechtstitel auf das Eigentum. Sie sind teils dem natürlichen, teils dem positiven Recht entsprungen, teils wirken natürliches und positives Recht zusammen; es sind teils primäre, ursprüngliche, teils abgeleitete, sekundäre Rechtstitel. Die vorzüglichsten Rechtstitel sind: 1) die Occupation, Aneignung, 2) die Accession, 3) die Präskription, 4) die Erbschaft, 5) die Verträge.

2. Die Occupation („Aneignung" B. G. B. § 958 ff.) ist die Ergreifung einer körperlichen Sache, die niemand gehört, in der Absicht, sie als die seinige zu besitzen. Die Occupation setzt also voraus

1) eine geeignete Sache, also a) eine körperliche Sache (res corporalis); denn eine unkörperliche Sache, z. B. ein Recht, kann nicht ergriffen werden; b) eine herrenlose Sache (res nullius), die keinen Eigentümer hat; denn sonst ist ein anderer Titel notwendig, wodurch das Eigentum von dem einen auf den andern übertragen werden kann. Hierher gehört auch die Bedingung, daß das Gesetz das Eigentum über diese Sache nicht einem andern zuschreibe; c) eine Sache, die in Privateigentum übergehen kann (res capax dominii privati), z. B. das Meer, die Luft kann nicht occupiert werden;

2) die Intention, die Sache als Eigentum zu erwerben; denn wenn man eine Sache bloß körperlich ergreift, um sie einem andern zu geben, damit dieser sie occupiere, oder eine gefundene Sache, um sie dem Eigentümer zuzustellen, so bewirkt diese körperliche Ergreifung keine Occupation;

3) die körperliche Ergreifung; denn nur dadurch übt der Mensch wirklich ein Eigentumsrecht aus; die bloße Intention als solche reicht nicht aus, gerade wie die bloß innere Intention, das Eigentum über eine Sache aufzugeben, nicht ausreicht, sondern auch irgendwelche äußere Verfügung notwendig ist, entweder Übertragung auf einen andern, oder ein solches Wegwerfen der Sache, daß man die Möglichkeit nicht mehr hat, sie wiederzuerlangen. Daraus leitet man die Forderung ab, daß die Sache dauernd als Privateigentum gekennzeichnet sei. Diese Kennzeichen bestimmt die Gewohnheit, Übereinkommen u. s. w. Bei beweglichen Sachen ist es die Aufbewahrung, Verarbeitung; bei unbeweglichen die Bebauung, Bepflanzung, Einfriedigung u. s. w.

Hier gilt der Rechtsatz: „Res nullius est primi occupantis".

Man unterscheidet verschiedene Arten der Occupation: Jagd und Fischfang (venatio, piscatio), Fund (inventio). Zur Occupation rechnet man auch dasjenige, was durch das Kriegsrecht von den Soldaten als Beute erworben wird; s. u. „Krieg" n. 141.

3. Jagd und Fischfang. Man unterscheidet drei Arten von Tieren: 70

1) wilde Tiere, die nicht mit den Menschen leben. Sie gehören dem, der sie zuerst occupiert. Solange sie im Gewahrsam sind, gehören sie dem Eigentümer; wenn sie aus dem Gewahrsam entkommen, gehören sie dem Eigentümer, solange ihre Verfolgung für denselben nicht zu große Schwierigkeiten bereitet. (Das B. G. B. § 960 erklärt sie als herrenlos, wenn der Eigentümer sie nicht unverzüglich verfolgt oder die Verfolgung aufgiebt.)

2) Zahme Tiere, die mit den Menschen leben wie die Haustiere; sie gehören überall dem Eigentümer, außer wenn sie verwildert sind; denn dann gehören sie dem, der sie occupiert. Sie gehören dem Eigentümer, auch wenn sie einer Gefahr entrissen werden, nur muß der Eigentümer Mühe und Kosten ersetzen.

3) Gezähmte Tiere, z. B. Tauben, Bienen, gehören so lange dem Eigentümer, als sie nicht verwildert sind, d. i. die Gewohnheit zurückzukehren nicht verloren haben. Bienen, die einen fremden Stock, Tauben, die einen fremden Schlag aufsuchen und in ihre alte Wohnung nicht mehr zurückkehren, werden Eigentum des neuen Besitzers; außer a) wenn derselbe ungerechte Mittel anwendet, z. B. durch besonders gutes Futter sie anlockt, oder b) wenn nach Gesetz oder Gewohnheit innerhalb einer bestimmten Zeit der alte Eigentümer sie reklamieren kann (B. G. B. § 961—963. Zieht der Bienenschwarm in eine besetzte Bienenwohnung, so erlischt das Recht des bisherigen Eigentümers auf den eingezogenen Schwarm, § 964). Zu beachten ist aber auch, daß oft Feindschaft unter Nachbarn Folge solchen Handelns sein kann.

Wild gehört an sich nicht dem Grundeigentümer, sondern demjenigen, welcher es erlegt, sei es persönlich oder durch seine Hunde oder durch Schlingen; denn Wild ist noch herrenlos und kann darum occupiert werden. Im einzelnen gilt:

1) Das Gesetz kann auch dem Eigentümer des Grundstückes die Jagd verbieten; er ist aber nicht im Gewissen verpflichtet, die Tiere nicht zu töten, die seinem Grundstück Schaden zufügen. Letzteres gilt auch da, wo die Jagd von der Gemeinde an eine bestimmte Person verpachtet ist: denn wenn man auch das Pachtgeld zum Teil als eine Entschädigung

für den Wildschaden im allgemeinen ansehen wollte, so braucht doch der Einzelne diesen Schaden nicht zu tragen. Das B. G. B. § 835 verpflichtet den Jagdberechtigten zum Schadenersatz.

2) Abgesehen vom Gesetz kann der Grundeigentümer einen andern abhalten, auf seinem Grundstück zu jagen oder ihm Schaden zuzufügen; das erlegte Wild gehört aber trotzdem dem Jäger, wo das Gesetz es nicht anders bestimmt. Solange es der Grundeigentümer nicht fordert, bleibt es trotz des Gesetzes dem Jäger.

3) Die Gesetze, welche die Jagd oder die Überschreitung gewisser Grenzen (Jagdbogen) verbieten, sind Pönalgesetze.

4) Wo durch Gesetz oder Vertrag jemand das Recht zu jagen oder zu fischen ausschließlich zusteht, so sehen,

a) wo das Jagd- und Fischereigebiet offen ist, z. B. ein offener Wald, ein Fluß, die einen in der unberechtigten Ausübung von Jagd und Fischerei eine Rechtsverletzung mit Restitutionspflicht. Da jedoch weder der Staat, noch die Gemeinde, noch ein Privater ein Eigentumsrecht auf die Tiere haben, so können sie auch nicht ein solches auf den Jagd- oder Fischereiberechtigten übertragen; es bleibt also nur eine Verletzung des Jagd- und Fischereirechtes, und es ist also nicht der volle Preis des erlegten Wildes zu restituieren, sondern nur ein Teil nach Maßgabe der Hoffnung, die der andere hatte, die Tiere zu erlegen. Andere sehen auch hierin nur eine Verletzung der legalen Gerechtigkeit oder eines Pönalgesetzes und sprechen von jeder Restitution frei. Daher sagt Lehmkuhl (I. 911): „Wer auf einem öffentlichen Gebiet oder auf dem der Kommunität, welcher er angehört, oder auf dem eines Privaten, das vollständig offen steht, jagt oder fischt, sündigt nicht leicht schwer, oft gar nicht, weil das Gesetz pönal, der Schaden des Berechtigten kaum nennenswert ist oder durch die Hoffnung auf Strafgeld kompensiert wird."

b) Wo jedoch die Tiere vollständig eingeschlossen sind, so daß sie ihrer natürlichen Freiheit beraubt jederzeit vom Eigentümer gefangen werden können, wie z. B. die Fische in einem Teiche, das Wild in einem geschlossenen Parke, hat der Grundeigentümer auch das Eigentum über die Tiere, und ist deswegen der volle Preis zu restituieren.

5) Dagegen ist das professionsmäßige Wildern eine fortgesetzte schwere Sünde wegen der schweren Gefahren und Strafen, denen sich der Wilderer aussetzt, der Gefahr zu morden oder getötet zu werden, der schweren Nachteile für die Familie. Ein solcher könnte also nicht absolviert werden, wenn er nicht das Wildern vollständig aufgeben will.

Danach sind praktische Fälle zu lösen:

1) Noch nicht als Eigentum des Grundbesitzers erscheinen die Tiere, welche in einem großen Gebiete eingeschlossen sind, so daß der Eigentümer sie nicht leicht fangen und erlegen kann, z. B. in einem großen, wenn auch eingesäumten Wald, in einem großen See, der nicht abgelassen werden kann. Dies gilt auch dann, wenn der Eigentümer Wild oder Fische dort ausgesetzt hat, damit sie sich dort vermehren; es ist also hier nicht der Wert des Tieres zu ersetzen, sondern nur der zugefügte Schaden zu kompensieren, also z. B. daß der Berechtigte nicht so viele erlegen oder das erlegte Wild nicht so gut verkaufen kann.

2) Wenn sich in einer Schlinge ein Wild fängt, so gehört es dem, welcher die Schlinge gelegt hat, nicht dem, welcher es herausnimmt. Der auf diesem Gebiet Jagdberechtigte kann Wild und Schlinge an sich nehmen. Wenn die Schlinge auf dem Grundstücke eines andern ohne dessen ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung gelegt ist, so kann dieser das Wild an sich nehmen; denn er braucht es nicht zu dulden, daß jemand auf seinem Grundstück Schlingen legt oder das Wild herausnimmt, kann die Schlingen zerstören, das Wild freilassen und dann occupieren. Wenn das Wild sich so gefangen hat, daß es sich selbst wieder befreien kann, dann gehört es dem, welcher es herausnimmt; denn dann ist es noch nicht hinreichend gefangen.

3. Fund (inventio). Die Güter, welche Gegenstand des Fundes 71
sein können, teilt man ein: 1) Schätze (thesauri), d. i. alte, kostbare, verborgene Gegenstände, die sicher einen Eigentümer gehabt haben, der aber nicht mehr gefunden werden kann, z. B. Münzen, Gefäße. Wenn man durch irgendwelche Zeichen den Eigentümer erkennen kann, so gehört die Sache diesem oder dessen Rechtsnachfolger und ist kein Schatz. Ist etwas in neuerer Zeit erst verborgen, dann ist es ebenfalls kein Schatz, sondern dem Eigentümer zu geben, wenn man ihn kennt, oder wie zweifelhaftes Eigentum (bona incerta) zu behandeln; 2) verlorene Gegenstände (res amissae), die ihr Eigentümer verloren hat; 3) herrenlose Güter (bona derelicta), welche der Eigentümer hinweggeworfen hat, weil er sie nicht mehr besitzen will; 4) erblose Güter (bona vacantia), welche ohne Testament und Erbe hinterlassen sind.

1) Ein Schatz gehört nach dem Naturrecht dem Finder; das positive Gesetz spricht die Hälfte dem Finder und die Hälfte dem Grundeigentümer zu, also z. B. der Kirche, der Gemeinde, dem Fiskus, dem Grundeigentümer (B. G. B. § 984. Dieses Recht des Eigentümers geht nach § 1040 nicht auf den Nießbraucher über). Der Schatz gilt nicht als Teil, nicht als Frucht des Ortes, sondern als res nullius und kann darum wie eine herrenlose Sache occupiert werden. Die Bestimmung,

daß der Schatz zwischen dem Finder und dem Grundeigentümer zu teilen sei, verpflichtet im Gewissen vor jedem Richterspruch; dagegen verpflichten jene gesetzlichen Bestimmungen, welche einen bestimmten Anteil dem Fiskus, der nicht Grundeigentümer ist, zusprechen, oder den Finder, welcher wider Wissen und Willen des Grundeigentümers oder mit Anwendung von Betrug und Aberglauben den Schatz gesucht hat, seines Anteils verlustig erklären, nicht ante sententiam iudicis.

Finder ist, wer dasjenige hinwegnimmt, was den Schatz bedeckt, und ihn zuerst sieht. Das B. G. B. verlangt, daß der Schatz entdeckt und in Besitz genommen werde. Wenn der Finder ihn also wieder verbirgt, besitzt er noch gar kein Recht auf den Schatz.

Er kann aber den Acker um den gewöhnlichen Preis kaufen, da der gerechte Preis nicht nach dem Vorteil zu schätzen ist, den ein Einzelner aus einer Sache zu ziehen versteht, sondern nach der gemeinsamen Schätzung der Menschen, und dann den ganzen Schatz für sich behalten. Wenn jemand ohne Wissen und Willen des Eigentümers einen Schatz sucht, so sündigt er nicht, wenn er nur dem andern seinen Teil aushändigt; er darf aber dann auch von dem andern keine Belohnung annehmen, die dieser in der Voraussetzung giebt, er habe den ganzen Schatz abgeliefert.

Wenn der Schatz in einem beweglichen Gute gefunden wird und sich keine Spur finden läßt, wer der Eigentümer desselben ist, so gelten die nämlichen Grundsätze.

Also z. B. wenn jemand in einem eigenen Möbel etwas findet, gehört es ganz dem Eigentümer, wenn im fremden Möbel, halb dem Eigentümer, halb dem Finder, wenn in einem gekauften Gegenstande, gehört es ganz dem Käufer; wenn z. B. nach einem Brandschaden der Eigentümer die Balkenüberreste verkauft, und es findet sich darin ein Schatz, so gehört er dem Käufer; wenn beim Aufräumen des Schuttes sich ein Schatz findet, halb dem Eigentümer, halb dem Finder.

72 2) Verlorene Gegenstände. Dadurch daß jemand einen Gegenstand verliert, verliert er an sich noch nicht das Eigentumsrecht über denselben, sondern der Gegenstand muß an den Eigentümer ausgeliefert werden, wenn derselbe bekannt ist oder nach Anwendung entsprechender Sorgfalt bekannt wird. Es kann aber gegen den Eigentümer der verlorenen Sache eine doppelte Pflicht bestehen:

a) Die Liebe kann verpflichten: *α*) sich um die Sache anzunehmen, damit sie nicht zu Grunde gehe und der Eigentümer sie wieder erhalte, *β*) den Finder oder Eigentümer betreffs des Verlustes aufzuklären, wenn Hoffnung ist, daß die Sache an ihren Eigentümer zurückgelangt.

b) Die Gerechtigkeit verpflichtet, wenn man die Sache an sich

genommen hat, α) entsprechende Sorgfalt auf die Erhaltung der Sache zu verwenden, wie bei der Geschäftsführung ohne Auftrag (negotiorum gestio), und β) entsprechende Sorgfalt anzuwenden, um den Eigentümer zu finden. Wer diese Sorgfalt unterläßt, gilt als unredlicher Besitzer.

Wenn nach Anwendung der entsprechenden Sorgfalt der Eigentümer sich nicht ermitteln läßt, so kann die Sache vom Finder behalten werden.

Denn wenn es moralisch unmöglich ist, daß der Eigentümer entdeckt werde und seine Sache wiedererhalte, so hat er dadurch das Eigentum selbst verloren; denn das Eigentum setzt nicht bloß die moralische, sondern auch irgendwelche physische Macht voraus, über die Sache zu disponieren. Damit widerlegt sich auch die andere Ansicht, man müsse nach dem präsumierten Willen des früheren Eigentümers die Sache zu frommen Zwecken oder für die Armen verwenden; denn einmal ist es nicht richtig, daß dieser Wille präsumiert werden muß; im Gegenteil, wer etwas verliert, erkennt darin einen Vorteil für den Finder; und dann, wenn der andere das Eigentumsrecht verloren hat, kann er überhaupt über die Sache nicht mehr disponieren, sein Wille ist nicht mehr zu beachten. Sein präsumierter Wille ist zu beachten, solange die nötige Sorgfalt noch nicht angewendet, es also nicht moralisch unmöglich geworden ist, den Eigentümer zu erkennen, dieser also auch das Eigentum noch nicht verloren hat. Allein dann ist der präsumierte Wille viel mehr, daß die Sache oder deren Preis aufbewahrt, als daß sie den Armen oder frommen Zwecken zugeführt werde.

Moralische Unmöglichkeit, den Eigentümer zu finden, ist vorhanden, wenn a) alle durch den Wert des Gegenstandes, durch die Klugheit, Gewohnheit oder Gesetz vorgeschriebenen Mittel angewendet wurden, und trotzdem b) in einer längeren Zeit der Eigentümer sich nicht gefunden hat. Welche Zeit man abwarten müsse, läßt sich nicht so genau bestimmen. Wenn das Gesetz eine bestimmte Frist festsetzt, so kann der Finder die Wohlthat des Gesetzes benutzen und nach Ablauf derselben über die Sache als die seinige verfügen; wenn das Gesetz hierüber nichts bestimmt, so kann der redliche Finder, sobald es moralisch unmöglich erscheint, nach Anwendung der entsprechenden Mittel den Eigentümer zu finden, die gesetzliche Verjährung beginnen, nach deren Ablauf er nichts mehr zu leisten braucht.

Das B. G. B bestimmt, § 973 und 977, daß ein Jahr nach der Anzeige bei der Polizeibehörde, bei Dingen unter 3 Mk. an Wert ein Jahr nach dem Funde das Eigentum auf den Finder übergeht; doch kann, wer dadurch einen Rechtsverlust erleidet, noch drei weitere Jahre sein Recht geltend machen. Eine Ausnahme begründet § 978 ff. für die in den Räumen einer Behörde oder einer Verkehrsanstalt gefundenen Gegenstände.

Wenn der Finder nach angewendeter Sorgfalt vernünftigerweise glaubte, der Eigentümer lasse sich nicht mehr finden, und über die Sache disponierte, so braucht er dem Eigentümer, auch wenn derselbe vor Ablauf der Präskriptionsfrist erscheint, nichts zu geben, wenn er dadurch nicht reicher geworden ist. Hat man aber ohne hinreichenden Grund vorschnell disponiert, so haftet man dem Eigentümer für den Schaden.

3) Die herrenlosen Güter (bona derelicta) werden, wenn Immobilien, durch das positive Gesetz in der Regel dem Fiskus zugesprochen, die Mobilien gehören dem, der sie zuerst occupiert.

4) Die erblosen Güter (bona vacantia), ob Mobilien oder Immobilien, fallen an den Fiskus. Nach dem Naturrechte gehören freilich herrenlose und erblose Güter dem, welcher sie zuerst occupiert. Als herrenlose Güter gelten nicht die bei einem Sturm ins Meer geworfenen Güter, da sie nicht in der Absicht hineingeworfen wurden, um das Eigentum aufzugeben, sondern um das Schiff zu erleichtern; ebenso nicht die bei einem Schiffbruch ins Meer fallenden und ans Ufer getriebenen Güter. Dagegen sind Trauben, Ähren u. s. w. nach der Ernte als herrenlose Güter anzusehen.

73 4. Accession (accessio) ist der Zuwachs, um den eine Sache vermehrt wird. Im allgemeinen gilt der Satz: „Accessorium sequitur principale". Man unterscheidet naturalis, industrialis und mixta. 1) Die accessio naturalis geschieht a) durch Hervorbringen von Früchten (ohne menschliche Thätigkeit) und durch die Geburt der Tiere. Sie gehört dem Eigentümer, resp. dem Nutznießer; b) durch Alluvion, Anlandung, durch Anschwemmen der Erde von einem Grundstück an das andere; sie wird Eigentum des Ufereigentümers; wenn ein Stück Land vom Gute eines andern abgerissen und anderswo angeschwemmt wurde, so kann der bisherige Besitzer sein Eigentumsrecht geltend machen, bis das Neuangeschwemmte mit dem Ufer zusammengewachsen ist; thut er es bis dorthin nicht, dann geht es an den Ufereigentümer über.

2) Die a. industrialis kann geschehen: a) aedificatione, wenn entweder mit fremdem Material oder auf fremdem Grund und Boden ein Gebäude aufgeführt wird — sie gehört dem Grundeigentümer, welcher das Material zu entschädigen hat —; b) specificatione, wenn aus fremdem Stoffe ein neuer Gegenstand hergestellt wird; sie gehört dem Fabrikanten, der den Stoff zu vergüten hat, wo nicht der Stoff besonders wertvoll ist im Vergleich zu der daran verwendeten Arbeit. Ebenso kann die positive Gesetzgebung, wenn der Stoff gestohlen

ist, dem Betreffenden den Wert seiner Arbeit absprechen; c) adiunctione, wenn ein Gegenstand mit dem andern verbunden wird. Lassen sich die Gegenstände trennen, so werden sie getrennt; ist dies nicht möglich, so erhält der Besitzer des Hauptgegenstandes das Accessorium gegen Entschädigung; es kommt hierbei auf den Wert, Umfang, Zweck des Ganzen an; d) confusione oder commixtione, wenn flüssige oder nicht flüssige Gegenstände verschiedener Eigentümer miteinander gemischt werden, z. B. Wein, Getreide, Münzen; hier wird im allgemeinen ein Miteigentum am Ganzen erworben, wenn nicht der eine Gegenstand bedeutend wertvoller ist.

3) Die accessio mixta, sie geschieht vorzüglich durch a) plantatio; sie gehört dem Grundeigentümer, wenn die Pflanze bereits Wurzeln gefaßt hat; b) seminatio gehört dem Eigentümer. In beiden Fällen ist Entschädigung der Auslagen zu leisten.

In der Praxis hat man die Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzes zu beachten (B. G. B. § 946—951 hat im allgemeinen die obigen Bestimmungen).

§ 78. Die Präskription.

1. Die Präskription ist ein Rechtsgrund, durch welchen jemand 74
im Verlauf der Zeit unter bestimmten Bedingungen ein Recht erwirbt (praescriptio acquisitiva, usucapio, Ersitzung) oder von einer Verpflichtung befreit wird (liberativa, Verjährung). Die Präskription hat ihre Geltung nicht bloß vor dem äußeren Forum, sondern auch im Gewissen und ist ebenso auf dem natürlichen wie bürgerlichen und kanonischen Rechte begründet. Das positive Recht ist deswegen schon maßgebend, weil die Präskription eine gewisse Zeit erfordert, diese Zeit aber durch die Natur der Sache nicht bestimmt wird.

Das positive Recht kann eben um des Gemeinwohles willen wie in andern Fällen so auch hier das Eigentum von dem einen auf den andern übertragen, 1) damit nicht fast immer das Eigentum unsicher sei, 2) damit Rechtsstreitigkeiten hintangehalten werden, 3) damit die Eigentümer aus ihrer Trägheit zum Schutze ihres Eigentums aufgerufen werden. Dazu kommt, daß die Präskription an sich allen vorteilhaft ist, wenn auch vielleicht jemand ohne eigene Schuld einen Schaden erleidet. Die Präskription ist nicht als ein Pönalgesetz zu fassen, das erst nach dem Richterspruch verpflichtet, sondern sie verpflichtet schon vorher im Gewissen; sie ruht auch nicht auf der faktischen Präsumption der Nachlässigkeit des Eigentümers, so daß dieser sich etwa, wenn er keine Schuld trägt, insgeheim schadlos halten könnte, sondern neben der juridischen Präsumption auch auf andern Gründen.

Zweck der Präskription ist die Sicherheit des Besitzes. Es ist nicht möglich, den Rechtstitel für den Besitz immer so evident zu halten, daß man im Falle eines Streites ihn für sein Recht geltend machen kann; darum überträgt der legitime Besitz selbst, der eine bestimmte Zeit gedauert hat, das Eigentum. Je länger aber der Besitz dauert, desto schwieriger wird es, den Rechtstitel nachzuweisen; daher wächst mit der längeren Dauer auch der Schutz, den das Recht dem Besitz gewährt; darum ist ein unvordenklicher Besitz mehr geschützt als ein hundertjähriger, dieser mehr als der vierzigjährige u. s. w. Weil es viel schwerer ist, für bewegliche Güter den Besitztitel nachzuweisen, darum genügt auch ein geringerer Zeitraum des Besitzes.

Präskribieren können alle diejenigen, welche Eigentum erwerben können, also auch moralische Personen; sie unterliegen aber auch der Präskription. Es können also auch Hauskinder, sei es für sich, sei es für den Vater, präskribieren, ebenso Minderjährige auch ohne die Zustimmung des Vormundes, Wahnsinnige, wenn sie die Präskription noch vor dem Wahnsinn begonnen haben. Nach Beginn des Wahnsinns aber können sie nur durch ihren Kurator präskribieren, wie auch unmündige Kinder nur durch ihren Vormund; denn diese können für sich nicht die Absicht haben, eine Sache als die ihrige zu besitzen. Dagegen kann niemand gegen sich selbst präskribieren; denn die aus einem Irrtum hervorgehenden Akte schaden nicht dem Irrenden, z. B. wenn ein Beneficiat aus Irrtum wöchentlich vier Messen statt zwei appliziert hat, so ist er nicht verpflichtet, fortan vier zu applizieren.

75 2. Der Bedingungen zur Präskription sind fünf: Res apta, bona fides, titulus, possessio, tempus:

Non usucapies, nisi sint tibi talia quinque:
Sit res apta, fides, titulus, possessio, tempus.

1) Res apta s. praescriptibilis, d. i. eine Sache, die weder nach ihrer Natur noch nach Anordnung der Gesetze vom Privatbesitz ausgeschlossen ist. Darum sind nicht präskribierbar:

a) Dinge des natürlichen oder göttlichen Rechtes; denn niemand kann Gott gegenüber ein Recht erlangen, und das natürliche Gesetz läßt keine Dispens zu.

Also wird z. B. niemals eine irrtümliche Sakramentspendung auch durch noch so lange Übung gültig; es verjährt nie die Pflicht der Kinder, ihre Eltern zu unterstützen. Es kann niemand Befreiung vom Gehorsam gegen seinen Obern präskribieren, wohl aber kann er die Freiheit präskribieren, daß er nicht mehr Untergebener ist;

b) Dinge, die für den öffentlichen Gebrauch oder Nutzen bestimmt sind.

Z. B. ein Markt, öffentliche Wege, ein öffentlicher Brunnen, wenn nicht das Volk aufgehört hat, sie zu benutzen. (Manche Autoren sagen: „auch wenn das Volk aufgehört hat, sie zu benutzen", Ballerini III. p. 136. Ob mit Recht, da sie ja dann nicht mehr dem öffentlichen Gebrauch dienen?)

c) Dinge, die nicht im Verkehre sind, wie α) heilige und konsekrierte Sachen, solange sie heilig, nicht profan geworden sind, Kelche, Kirchen, Kirchhöfe, weil diese nach kanonischem Rechte überhaupt nicht von einem Privaten besessen werden, β) geistliche Rechte bei Laien, weil diese solcher Rechte unfähig sind, z. B. die Gewalt, Beneficien zu verleihen, das Recht, kirchliche Streitsachen zu entscheiden. Dagegen können nach Lehmkuhl (I. 918) hl. Utensilien und solche Gegenstände, von denen man präsumieren kann, daß sie im Privatbesitz eines Mannes sind, der ein Privatorator hat, präskribiert werden;

d) überhaupt alles, was das Gesetz für unpräskribierbar erklärt, Familienfideikommisse und Erbgüter, Dotalgrundstücke, vom Hausvater veräußerte reguläre Adventizgüter der Hauskinder, vom Vormund ohne obervormundschaftliches Dekret veräußerte Güter des Mündels, Sachen, deren Veräußerung durch den Richter verboten ist.

2) Die bona fides, d. i. das begründete praktische Urteil, ver- 76
möge dessen jemand glaubt, die Sache, die er besitzt, sei sein, während sie es nicht ist. Die bona fides setzt also immer eine unüberwindliche Unwissenheit voraus. Mala fides ist vorhanden, wenn der Besitzer weiß, daß die Sache eine fremde ist, dubia fides, wenn er an der Rechtmäßigkeit des Besitzes zweifelt. Zur Präskription ist die bona fides notwendig: denn „possessor malae fidei ullo tempore non praescribit", Reg. iur. 2. in 6°. Cf. c. „Quoniam" 20. De Praescriptionibus. Auch das Civilgesetz setzt wenigstens am Anfang die bona fides voraus, weil kein Gesetzgeber durch Übertragung des Eigentums auf den Dritten den Diebstahl selbst approbieren kann und will. Ein Erwerb dubiae fidei begründet ebenfalls keine Präskription; tritt der Zweifel später nach einem bona fide begonnenen Besitz ein, so kann der Besitzer nur dann nicht präskribieren, wenn er den notwendigen Fleiß unterlassen hat. Hat er aber fleißig nachgeforscht, ohne zur Gewißheit zu gelangen, dann gilt auch die Zeit der dubia fides als bona fides, denn melior est conditio possidentis. Ist es später nicht mehr möglich, die Zweifel abzulegen, so hat derjenige, welcher den notwendigen Fleiß vernachlässigt hat, pro rata zu restituieren (s. u. Restitution n. 156).

Man wirft hier die Frage auf, ob eine leicht schuldbare Unwissenheit die Präskription hindere, und sagt, eine fides leviter mala (besser dubia) sei der fides bona gleichzuachten. Klarer ist, mit Ballerini (III. p. 150) zu fragen, ob die Nachlässigkeit, welche man sich zu Schulden kommen ließ, hinreicht, die bona fides aufzuheben oder nicht. Im ersten Falle hindert sie die Präskription, im letzteren nicht. Ob nicht bloß die ignorantia facti, sondern auch die ignorantia iuris im Gewissen die Präskription begünstige, ist eine Streitfrage. Das positive Recht läßt für das äußere Forum, abgesehen von besonderen Fällen, bei der Unkenntnis eines klaren Rechtssatzes die Präskription nicht zu, für den Gewissensbereich ist auch bei der ignorantia iuris, wenigstens probabiliter, noch Präskription möglich (Ballerini l. c. p. 148 seqq.).

In manchen Fällen genügt eine bona fides negative, daß der Betreffende sich jeder unlauteren Machenschaft enthält, durch welche der Berechtigte an der Verfolgung seines Rechtes behindert würde, z. B. bei Verjährung eines Anfechtungsrechtes oder eines Ersatzanspruches bei bloß juridischer Schuld. Nach § 852 B. G. B. verjährt der Ersatzanspruch wegen des Schadens aus einer unerlaubten Handlung in 3 Jahren von der Zeit der Kenntnis des Schadens und der schädigenden Person, in 30 Jahren ohne diese Kenntnis; auch dies kann nur gelten, wenn keine theologische Schuld vorliegt.

77 3) Titulus = causa possidendi, ein Titel, d. i. ein Grund, warum man sich für den rechtmäßigen Besitzer hält; natürlich nicht ein titulus verus, der wirklich Eigentum überträgt, sonst brauchte man keine Präskription, sondern ein Titel, der seiner Natur nach Eigentum übertragen könnte. Man unterscheidet nun a) titulus coloratus, der wirklich vorhanden, aber aus einem verborgenen Grunde ungültig ist, z. B. ich habe etwas von Titus gekauft, was aber Eigentum des Cajus ist; b) t. existimatus (sc. probabiliter), nicht gleichbedeutend mit praesumptus, sondern eine besondere Art des existimatus, ein Titel, den man vernünftigerweise vorhanden glaubt, der aber durch Schuld eines andern nicht da ist; z. B. es giebt jemand seinem Dienstboten den Auftrag, etwas zu kaufen, der aber die Sache nicht kauft, sondern nur borgt; oder der Erbe übergiebt jemand eine Sache, in der Meinung, sie sei diesem durch Legat zugesprochen, während sie dies nicht ist; c) t. praesumptus, wenn kein bestimmter Titel angeführt werden kann, aber wegen der Länge der Zeit angenommen wird (praescriptio sine titulo); d) t. vitiosus, wenn er offenbar eine vom Gesetz geforderte Bedingung nicht hat, wenn er auch vom Besitzer als eigentumsübertragend angesehen worden ist, z. B. wenn der Kontrakt durch einen offenbaren

Rechtsfehler ungültig ist oder nicht einmal den Schein eines eigentumübertragenden Vertrages hat, wie etwa, wenn man einem andern etwas leiht, das dieser als geschenkt ansieht; wenn dagegen der Irrtum derart ist, sei es in der Rechtsfrage, sei es im Thatbestand, daß dabei eine juridische bona fides bestehen kann, so ist eher ein titulus coloratus vorhanden. — Ein Titel ist notwendig, weil sonst bona fides nicht da sein kann. In foro interno kann jedoch, wie oben gesagt, die ignorantia iuris die Präskription begünstigen. Der t. vitiosus genügt nicht zur Präskription, wohl aber der t. coloratus und existimatus, und bei der Präskription von 30 Jahren der t. praesumptus.

4) Die possessio, der Besitz, d. i. das körperliche Ergreifen 78
oder Festhalten einer Sache, in der Absicht, sie als die seinige zu haben, oder der Genuß eines Rechtes (detentio rei s. fruitio iuris). Man unterscheidet p. naturalis, wenn man körperlich und geistig eine Sache haben will, während ein anderer seinen Besitz an der Sache geistig auch noch fortsetzen will; civilis, wenn man eine Sache begonnen hat körperlich und geistig zu besitzen, jetzt aber nur mehr geistig (nicht auch körperlich) den Besitz fortsetzen will; mixta s. perfecta, wenn man körperlich und geistig eine Sache innehat, welche kein anderer mehr fortbesitzen will.

Der Besitz ist das Fundament der Präskription. Reg. 3. Iuris in 6°: „Sine possessione praescriptio non procedit.“ Zum Beginne der Präskription ist notwendig die p. naturalis, zur Fortsetzung genügt die civilis. Der Besitz muß nun nach dem Civilgesetz sein a) p. continua, ununterbrochen; jedoch zählt auch die Zeit mit, in welcher die Vorgänger die Sache besessen haben, es wird dann für den letzten Besitzer präskribiert (accessio possessionis). Doch darf keinem der vorangehenden Besitzer eine wesentliche Bedingung fehlen. Bei Erben gilt sowohl die Zeit des Erblassers als auch die Zeit der haereditas iacens vom Tode des bisherigen Besitzers bis zum Erbschaftsantritt; b) pacifica, man darf sich nicht mit Gewalt in den Besitz gesetzt haben, und es darf auch keine Klage gegen den Besitzer erhoben sein (B. G. B. § 2025); c) publica, d. i. derart, daß derjenige, gegen welchen präskribiert wird, sie erkennen und reklamieren kann, wenn er genau achthaben will, z. B. wer lange Zeit aus einem Brunnen heimlich Wasser schöpft, erlangt dadurch noch kein Recht. Das hat seine Bedeutung zunächst für das äußere Forum; denn für den Gewissensbereich ist ja vor allem die bona fides nötig, die mit einem absichtlich

heimlichen Gebrauch nicht verträglich ist; d) certa, non aequivoca aut dubia, d. h. durch Akte bewiesen, die einen wahren Besitz andeuten; e) titulo proprietarii, daß man die Sache als vermeintlicher Eigentümer inne hatte; wer die Sache unter einem andern Titel inne hatte, z. B. als Pächter, Depositar, als Kurator, Vormund, wird niemals Eigentümer.

Darum können actus merae facultatis, d. i. Akte, die man vornehmen kann oder auch nicht, und actus simplicis tolerantiae, Akte, die auf stillschweigende oder präsumierte Zustimmung hin geschehen, nicht Grundlage der Präskription sein; z. B. daraus, daß ich auf einem Grundstücke lange Zeit nicht gebaut habe, gewinnt der Nachbar nicht das Recht, mich auch für die Zukunft daran zu hindern, oder wenn ich aus nachbarlicher Freundlichkeit dem andern den Durchgang durch meinen Hof ausdrücklich oder stillschweigend gestatte, und der andere wegen dieser Erlaubnis nun durchgeht, so gewinnt er dadurch kein Recht.

79 5) Tempus, die Zeit. Zur Präskription gehört, daß der Besitz eine bestimmte Zeit gedauert habe. Die Zeit ist verschieden nach den Gegenständen, welche präskribiert werden sollen. Man unterscheidet tempus breve, die Zeit unter oder über 3 Jahre bis zu 10 Jahren, tempus longum, die Zeit von 10 oder 20 Jahren, tempus longissimum, die Zeit von 30 oder 40 Jahren, tempus immemoriale, „cuius initii memoria non existit", gewöhnlich eine Zeit von 100 Jahren und darüber, obwohl 100 Jahre nicht immer nötig sind, aber auch nicht immer genügen. Man unterscheidet ferner bewegliche und unbewegliche Gegenstände. Die an den Gegenständen, seien es bewegliche oder unbewegliche, haftenden Rechte oder Früchte werden mit den Gegenständen präskribiert. Sind die Früchte getrennt, dann werden sie präskribiert wie die beweglichen Gegenstände, gleichviel ob sie noch existieren oder schon verzehrt sind.

Bewegliche Gegenstände, auch wenn sie kostbar sind, präskribieren mit Titel in 3 Jahren ununterbrochenen Besitzes, ohne Titel in 30 Jahren. Unbewegliche werden mit Titel unter Anwesenden nach 10, unter Abwesenden nach 20 Jahren, ohne Titel nach 30 Jahren präskribiert sowohl unter Abwesenden als Anwesenden. Die Präskription inter absentes tritt ein, wenn der Präskribierende und derjenige, gegen den präskribiert wird, nicht im Gebiet des nämlichen Oberrichters ihren Sitz haben. Sind sie teils abwesend, teils anwesend, so werden zwei Jahre der Abwesenheit einem Jahre der Anwesenheit gleichgeachtet, mit andern Worten, zu der Präskriptionszeit von 10 Jahren wird die Zeit

der Abwesenheit hinzugerechnet. Die Wohlthat der Verdoppelung hat ihren Grund darin, daß Anwesende leichter ihren Besitz reklamieren können. Mobilien erfordern eine kürzere Zeit, weil es hier schwerer ist, den Rechtstitel nachzuweisen, und der Nachteil leichter zu sein pflegt für den bisherigen Eigentümer. — Die Ersitzungsfrist gilt als mit dem Beginne des letzten Tages beendigt. „In usucapionibus dies coeptus pro completo habetur."

Das B. G. B. § 937—945 kennt, abgesehen von der Verjährung, zunächst nur die Ersitzung beweglicher Sachen, die nach 10 Jahren ununterbrochenen Eigenbesitzes guten Glaubens eintritt. Doch bestimmt § 900: Wer als Eigentümer eines Grundstücks im Grundbuche eingetragen ist, ohne daß er das Eigentum erlangt hat, erwirbt das Eigentum, wenn die Eintragung 30 Jahre bestanden und er während dieser Zeit das Grundstück im Eigenbesitze gehabt hat. Ebenso sind bei Erbschaftsgegenständen 30 Jahre erforderlich, § 2026. Auch müssen nach § 2020 die durch Ersitzung gewonnenen Früchte einer Erbschaft an den Erben herausgegeben werden. Die Unterscheidung zwischen Abwesenden und Anwesenden ist aufgehoben. — Was die Verjährung angeht, so kann nach § 222 das nach Vollendung der Verjährung Geleistete nicht zurückgefordert werden, auch wenn die Leistung wegen Unkenntnis der Verjährung geschah. Gleiches gilt, wenn die Schuld anerkannt oder Sicherheit geleistet wurde. Die regelmäßige Verjährungsfrist dagegen beträgt nach § 195 30 Jahre; § 196 und 197 lassen für gewisse Forderungen eine 2-, resp. 4 jährige Verjährungsfrist zu.

Was nun die verschiedenen Personen angeht, gegen welche prä- 80
skribiert wird, so gelten

1) Für die Güter der Kirche und frommen Stiftungen zunächst nur die Bestimmungen des kanonischen Rechtes; wo jedoch das Civilgesetz der Kirche noch größere Vorteile gewährt, ist dieses zu beachten. Die gewöhnlichen kirchlichen Mobilien werden präskribiert mit Titel in 3 Jahren, ohne Titel in 30 Jahren, die kirchlichen Immobilien und kostbaren Mobilien präskribieren mit Titel in 40 Jahren, ohne Titel, besonders wenn das gemeine Recht widerspricht, nur durch eine Präskription unvordenklicher Zeit. Ballerini t. III. p. 181; Marres, D. I. et I. p. 212; Schmalzgrueber l. 2. tit. 26. n. 101—103.

Diese Frist ist notwendig, auch wenn eine Kirche gegen eine andere präskribiert; doch kann gegen einen Laien eine Kirche in gewöhnlicher Zeit präskribieren. Gehört ein Gut einer Kirche und einem Laien und ist unteilbar, dann nimmt der Laie am Privilegium der Kirche teil; ist es teilbar, dann wird in der gewöhnlichen Zeit gegen den Laien präskribiert,

nicht aber gegen die Kirche. Ist während der Präskriptionsfrist das Gut von einem Laien auf die Kirche übergegangen, so wird die übrige Zeit im Verhältnis nach den kirchlichen Bestimmungen berechnet, z. B. wenn also gegen den Laienbesitzer bereits 5 Jahre präskribiert wurde, so sind gegen die Kirche nur noch 20 Jahre (die halbe Zeit) notwendig. Die Güter der Kleriker werden, wie die der Laien, in der gewöhnlichen Zeit präskribiert. Die Immobilien der römischen Kirche verjähren in 100, die der Benediktiner in 60, die der Cistercienser in 100 Jahren, und darum per communicationem privilegiorum auch die der Mendikanten in 100 Jahren.

2) Gestohlene Mobilien (res furtivae) oder mit Gewalt in Besitz genommene Immobilien (res vi possessae) können natürlich beim Dieb niemals verjähren, da ihm die bona fides fehlt; aber auch beim redlichen Besitzer verjähren sie nicht in der gewöhnlichen Zeit. Doch ist es nach Lehmkuhl (I. n. 922, 2°) probabel, daß sie mit Titel und bona fides in 30, gegen Abwesende in 40 Jahren präskribiert werden, ohne Titel niemals, auch wenn sie durch noch so viele Besitzer gingen, wenn nicht der Fehler geheilt wurde, d. h. der Eigentümer wieder in den unbestreitbaren Besitz der Sache kam oder wenigstens die Möglichkeit erhielt, die Sache zu beanspruchen, wenn er wollte, oder für den Verlust entschädigt wurde oder sein Recht selbst auf einen andern übertragen hat. — Das B. G. B. unterscheidet nicht zwischen gestohlenen und andern Gegenständen, so daß die gewöhnliche Ersitzung in 10 Jahren eintritt, schließt aber nach § 852 Abs. 2 die Verjährung aus, wenn jemand durch eine unerlaubte Handlung auf Kosten des Verletzten etwas erlangt hat.

3) Die genannten Regeln finden ihre vorzügliche Anwendung bei der Usukapion, sie gelten aber auch von der Präskription im engeren Sinne, praescriptio liberativa, die nicht bloß eine Verjährung des Klagerechtes ist, sondern auch eine Aufhebung der natürlichen Verpflichtung, die bona fides vorausgesetzt. Es kommt aber vor allem auf die Intention des Gesetzes an, ob es einfach die Klage abweisen oder auch im Gewissen von der Verpflichtung befreien will. Verjährung von Schuldforderungen kann darum nur dann im Gewissen von der Zahlung befreien, a) wenn das Gesetz nach seiner probablen Erklärung dies will, und b) wenn bona fides vorhanden ist. Diese bona fides wird aber beim ersten Schuldner nicht einmal bei 30jähriger Frist angenommen, wenn sie nicht sicher bewiesen ist. Darum kann von einer Präskription höchstens für den Rechtsnachfolger des Schuldners die Rede sein und zwar nach

30 Jahren, oder wenn das Gesetz ihn positiv begünstigt, nach einer dreijährigen oder längeren Frist. Das B. G. B. § 382 bestimmt z. B., daß das Recht des Gläubigers auf den hinterlegten Betrag nach 30 Jahren erlischt. Wo das Gesetz ihn nicht positiv begünstigt, kann der Rechtsnachfolger des Schuldners seine bona fides nur insoweit geltend machen, daß der andere beweisen muß, die Zahlung einer sicheren Schuld sei nicht erfolgt. Ob selbst die 30jährige Präskription beim sicheren Nachweis der Nichtzahlung einer sicheren Schuld von der Schuld befreit, darüber entscheiden die Rechte. — Eine geringere als dreijährige Verjährungsfrist wird bei Schuldforderungen von den einen nur als Klageverjährung angesehen und ihr darum im Gewissen keine Geltung zugeschrieben. Andere wollen, daß auch hier die Verpflichtung im Gewissen cessiert, weil der Wortlaut des Gesetzes nicht entgegensteht.

4) Der Erbe, der bona fide von einem Erblasser malae fidei etwas angenommen hat, kann

a) sofort in der ordentlichen Zeit präskribieren, wenn er bloß Singularsuccessor, Legatar ist. Hier ist die Aushändigung der Sache an ihn ein Rechtstitel der Präskription. b) Der Universalsuccessor kann, abgesehen von den privilegierten Gütern, in 30 Jahren präskribieren; vor Ablauf der 30 Jahre muß er den Eigentümer schadlos halten und zwar gerade so, wie der possessor malae fidei, und zwar als Gesamterbe für das Ganze, als Teilerbe für einen entsprechenden Teil; denn der Erbe übernimmt alle Lasten des Erblassers, hier also die Restitutionspflicht. Es fragt sich aber, ob er nicht doch Eigentum über die Güter erlangt mit der Pflicht der Schadloshaltung: α) Wo das Recht den Erben scheidet von der Person des Erblassers (wie in Österreich), ist die Erbschaft selbst ein Titel und erlangt der Erbe nach 3, 10, 20 Jahren ein wahres Eigentum, aber mit der Pflicht der Entschädigung, weil die 30jährige Präskriptionszeit nicht vorüber ist. β) Wo aber das Recht den Erben als eine Person mit dem Erblasser ansieht, ist die Erbschaft selbst kein Titel, und es kann die Präskription überhaupt erst nach 30 Jahren vollendet werden (Lehmkuhl I. 925).

5) Die praescriptio immemorialis, wenn niemand mehr lebt, der die Sache in einem andern Stande, als sie jetzt ist, gesehen oder durch andere erfahren hat, hat manche Privilegien: a) es werden diejenigen Dinge, die sonst nicht präskribiert werden könnten, präskribierbar, wenn nur das Subjekt eigentumsfähig ist. b) Sie fällt nicht unter die

Gesetze, die nur allgemein die Präskription ausschließen, sondern muß besonders erwähnt werden. c) Da sie ein Privilegium ist, kann auch dasjenige präskribiert werden, was man sonst nur durch ein Privilegium erwerben kann.

81 3. Hindernisse der Präskription. Man unterscheidet a) solche Hindernisse, welche die Präskription nicht beginnen lassen (non procedit) oder, wenn sie begonnen hat, sie suspendieren, hemmen, so daß die Zeit, während welcher das Hindernis dauert, nicht eingerechnet wird (non currit, dormit); b) solche Hindernisse, welche die Präskription unterbrechen, so daß sie nach Beseitigung des Hindernisses von neuem begonnen und die ganze Zeit fortgesetzt werden muß.

1) Die Präskription kann nicht beginnen oder wird suspendiert:

a) gegen solche, welche thatsächlich gehindert sind, ihr Recht zu verfolgen, z. B. wegen Abwesenheit im Civil- oder Kriegsdienst, oder Kriegsgefangenschaft, Unmöglichkeit, Klage zu stellen, wegen Stillstand der Rechtspflege (in den letzten 6 Monaten der Frist, B. G. B. § 203);

b) gegen solche, welche unfähig sind, ihre Rechte allseitig zu wahren, wie Kinder unter väterlicher Gewalt, Minderjährige, Pupillen, des Vernunftgebrauches Unmächtige, Ehefrauen während der Ehe.

Gegen Pupillen kann die Verjährung weder begonnen, noch fortgesetzt, noch vollendet werden. Gegen Minderjährige kann die ordentliche Frist erst nach erreichter Großjährigkeit begonnen, fortgesetzt oder vollendet werden; dagegen kann die 30jährige Frist auch während der Minderjährigkeit begonnen, fortgesetzt, vollendet werden (Ballerini III. p. 176 seqq. Das B. G. B. § 206 gesteht geschäftsunfähigen oder in der Geschäftsfähigkeit beschränkten Personen, welche keine Vertreter haben, nur eine Frist von 6 Monaten zu von dem Zeitpunkte an, wo sie unbeschränkt geschäftsfähig sind oder der Mangel der Vertretung aufhört). Ähnliches gilt von den Hauskindern, nur daß gegen sie die ordentliche Frist nicht beginnen kann, auch wenn sie großjährig geworden sind, weil sie so lange noch unter väterlicher Gewalt stehen; doch gilt auch gegen sie die 30jährige Präskription. — Gegen Ehefrauen kann eine Präskription, solange die Ehe dauert, betreffs der Dotalgüter nicht begonnen und vollendet werden. Wurde sie vor der Ehe und Festsetzung der Mitgift begonnen, so kann sie während der Ehe vollendet werden; aber der Mann, der nicht reklamiert, muß die Frau entschädigen, außer er hätte erst ganz kurz vorher die Dotalgüter erhalten. Ist die Ehe aufgelöst, so kann die vorherbegonnene Präskription vollendet werden; denn die Frau ist jetzt Verwalterin ihrer Güter. (Zwischen Ehegatten kann während der Ehe, zwischen Eltern und Kindern während der Minderjährigkeit, zwischen Vormund und Mündel während des Vormundschaftsverhältnisses Verjährung nicht eintreten. B. G. B. § 204.)

c) Gegen Kirchen und Klöster „sede vacante“ oder während der Dauer eines Schisma oder wenn ein Oberer da ist, der die kirchlichen Güter verschleudert oder wegen Exkommunikation, Suspension, Gefangenschaft oder sonst eines Hindernisses nicht für diese Güter eintreten kann.

2) Eine Unterbrechung der Präskription tritt ein in natürlicher Weise, wenn eine der Bedingungen aufhört, also a) wenn der Präskribierende den Besitz eine Zeitlang (über ein Jahr) verliert, durch Gewalt u. s. w., b) wenn die bona fides aufhört, c) wenn die Sache eigentumsunfähig wird, d) wenn der Titel aufhört, z. B. wenn das Kaufgeschäft wegen Nichterfüllung einer Bedingung rückgängig wird.

Eine rechtliche (civilis) Unterbrechung tritt ein, wenn vor Ablauf der gesetzlichen Frist Klage oder, wo Klage nicht möglich ist, Protest vor dem Richter erhoben und von diesem nicht zurückgewiesen worden ist, auch wenn das Urteil noch nicht gesprochen wurde. Wird der Angeklagte freigesprochen oder läßt der Kläger so von der Anklage ab, daß dadurch der ganze Prozeß beendigt wird, so tritt keine Unterbrechung ein. Läßt er aber die Anklage einfach liegen, so kann die Präskription erst mit dem letzten gerichtlichen Akte von neuem beginnen, kann aber, wenn die Unterbrechung durch Streitverkündigung (litis contestatio) geschah, gemeinrechtlich erst nach 40 Jahren vollendet werden. Durch die bloße Vorladung (citatio) wird nur die 30jährige, nicht aber die 10- oder 20jährige Frist unterbrochen; durch die litis contestatio auch die 10- oder 20jährige, ob auch die 3jährige, ist kontrovers. Sicher wird diese unterbrochen durch einen Richterspruch. Die rechtliche Unterbrechung tritt aber nur zu Gunsten desjenigen ein, von welchem das Rechtsmittel eingelegt wurde, nicht zu Gunsten derjenigen, die beim Rechtsstreite gar nicht beteiligt waren, z. B. Cajus besitzt bona fide einen Acker, welchen ihm Titus streitig macht, in der Meinung, er sei sein Eigentum, während er dem Sempronius gehört. Hier kann Cajus, solange der Prozeß währt, nicht präskribieren gegen Titus, weil eine Unterbrechung eingetreten ist, wohl aber gegen Sempronius, auch noch während des Prozesses (die ähnlichen Bestimmungen des B. G. B. s. § 208 ff.).

4. Wiedereinsetzung in den vorigen Stand (restitutio in 82
integrum) kann durch richterliches Urteil trotz gesetzlicher Präskription gemeinrechtlich gewährt werden: a) den Minorennen vier Jahre nach der Majorennität oder Emancipation, b) den Kirchen, Klöstern, Spitälern, überhaupt den loca pia vier Jahre nach der Präskription (Lehmkuhl I. 924) — oder vier Jahre, nachdem sie die Sache erkannt und Einspruch

erheben konnten; aus wichtigen Gründen auch noch in späterer Zeit; c) denen, welche vollständig gehindert waren, ihr Recht allseitig zu wahren, nach dem vernünftigen Urteil des Richters. Vor dem Richterspruch ist der Präskribierende wirklicher Eigentümer.

Die Autoren besprechen hier noch andere Rechte an Sachen, so den usus, ususfructus, die servitutes; eigens darauf einzugehen ist hier nicht nötig, da auch hier die allgemeinen Principien gelten, in einzelnen Fällen aber immer das positive Recht entscheidend ist.

§ 79. Die Erbfolge.

83 1. Die Erbfolge kann eintreten entweder ohne Testament (ab intestato) oder mit Testament.

1) Schon das Naturrecht verlangt, daß diejenigen, welche den Verstorbenen darstellen, die Kinder und Descendenten, in seine Güter eintreten, und zwar derart, daß er auch durch seinen positiven Willen sie nicht vollständig ausschließen kann, obwohl er ihnen nicht alles zu hinterlassen braucht. Die Gründe sind die gleichen, die für das Privateigentum sprechen, besonders Aneiferung zur Arbeit, Erhaltung der Familie, Aufrechthaltung der Ordnung. Dagegen kann man 2) das nämliche nicht behaupten von den übrigen Verwandten, und haben hier die Bestimmungen des positiven Gesetzes Platz zu greifen. Sowenig man in der Regel sub gravi verpflichtet ist, solche Verwandte vor andern Armen zu unterstützen, ebensowenig ist es an sich notwendig, daß in Ermanglung von Kindern diese Verwandten erben. Doch kann eine größere oder geringere Verpflichtung bestehen, wenn man keine Kinder hat, für dürftige Verwandte zu sorgen. — Aber auch sonst, wenn man sein Vermögen nicht höheren Zwecken zuwenden will, ist es geziemend, daß, abgesehen von besonderen Umständen, die Verwandten erben.

84 2. Das Testament ist die Erklärung des letzten Willens, wodurch jemand mit direkter Einsetzung eines Erben bestimmt, was (mit seinem Vermögen) nach seinem Tode geschehen soll. Es unterscheidet sich vom Kodicill, d. i. eine letztwillige Verfügung, ohne direkte Einsetzung eines Erben, wodurch man das Testament erklärt, etwas hinzufügt, hinwegnimmt, ändert, jemand ein Legat zuspricht. Legat (Vermächtnis) ist eine Schenkung, die vom Verstorbenen hinterlassen und vom Erben zu leisten ist. Es unterscheidet sich von der donatio mortis causa, Schenkung auf Todesfall, von Todeswegen, dadurch, daß das Testament oder Legat durch den Willen des Testators allein vollendet wird, während die

donatio mortis causa auch die Annahme des andern einschließt. Sie ist zu unterscheiden von der donatio inter vivos, bei welcher jemand schon bei Lebzeiten sich des Eigentums begiebt, sich aber bis zum Tode den Besitz oder Genuß vorbehält. B. G. B. § 2301 behandelt die donatio mortis causa als letztwillige Verfügung; wenn sie aber durch Übergabe oder Leistung vollzogen ist, als bedingte Schenkung. Das B. G. B. kennt die Unterscheidung zwischen Testament und Kodicill nicht. Jede letztwillige Verfügung über das Vermögen oder über Rechte ist eine testamentarische Verfügung. Es verlangt auch nicht die direkte Einsetzung eines Erben. Erbe ist, wer das Vermögen des Erblassers erhält, sei es allein (Gesamterbe) oder mit andern (Miterbe). Wer nur eine bestimmte Sache oder Summe aus der Erbschaft erhält, ist Vermächtnisnehmer.

Es ist streitig, ob das Recht, zu testieren (zu Gunsten von Fremden, abgesehen von Kindern und Descendenten), sich aus dem Naturrechte oder aus der positiven Gesetzgebung ableitet. Als naturrechtliche Grundlage für das Recht, zu testieren, werden die nämlichen Gründe wie für das Privateigentum angeführt, während andere sagen, dem natürlichen Rechte geschehe hinreichend Genüge, wenn die Kinder und Descendenten in die Güter des Verstorbenen eintreten. Sicher ist, daß das weltliche Gesetz auch im Gewissen gültige Bestimmungen treffen kann; diese können entweder vor oder nach einem Richterspruch ihre Verpflichtung im Gewissen haben:

1) Jene testamentarischen Bestimmungen, durch welche der gesetzliche Teil der Noterben verletzt wird, sind insoweit ungültig im Gewissen, wo nicht besondere Umstände eine Ausnahme machen (s. u. S. 126 n. 188).

2) Andere Bestimmungen, besonders diejenigen, welche der gesetzlichen Solemnität entbehren, sind erst nach dem Richterspruch ungültig, wo nicht das betreffende Gesetz sie auch im Gewissen für ungültig erklären will. Im allgemeinen spricht die Präsumtion dafür, daß die gesetzlich erklärte Ungültigkeit erst nach dem Richterspruch eintritt, und ist deswegen das Gegenteil zu erweisen.

3) Wo also die vollkommene Nichtigkeit der Bestimmung nicht feststeht, der Wille des Erblassers aber gewiß ist, kann der Erbe oder Legatar aus einem formlosen Testament die Güter sich aneignen, aber auch der Intestaterbe sie fordern. In den Niederlanden, Frankreich und wohl auch nach dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuche sind formlose Testamente natürlich gültig, in England werden sie allgemein auch als im

Gewissen ungültig angesehen, da die dort vorgeschriebenen Formalitäten leicht erfüllt werden können; geheime Defekte machen auch hier erst nach dem Richterspruch das Testament ungültig. (Lehmkuhl I. 1147.)

4) Der Erbe oder Legatar aus einem formlosen Testamente darf gegen den Intestaterben keinen Betrug üben, noch ihn hindern, eine gerichtliche Entscheidung anzurufen; ja, in der Regel muß er, wenn der Intestaterbe die Sache ernstlich verlangt, sie schon vor dem Richterspruch ausliefern und darf sich nicht insgeheim schadlos halten, wenn er nicht außer dem formlosen Testamente sonst einen Rechtstitel hat.

5) Auch der gesetzlich anerkannte Erbe muß sicher erkannte Dispositionen des Erblassers im Gewissen erfüllen, auch wenn sie nicht im Testament enthalten sind, und zwar entweder aus Treue oder aus Gerechtigkeit, je nach der Verpflichtung, welche ihm der Erblasser auferlegt hat.

6) Jede letztwillige Verfügung setzt den freien Willen des Erblassers voraus; eine aus Irrtum oder schwerer Drohung hervorgehende Verfügung ist deswegen nichtig, und wenn auch B. G. B. § 2078 sie nur für anfechtbar erklärt, so ist doch der Schuldige ersatzpflichtig an den mutmaßlichen Erben, auch wenn keine Anfechtung erfolgt.

7) Für letztwillige Verfügungen „ad causas pias" gilt das kanonische Gesetz allein, so daß sie sowohl vom Testaments- als vom Intestaterben ausgeführt werden müssen. Als causae piae gilt alles, was Beziehung auf Gott und die Religion hat, wie Kirchen, Klöster, Ordenshäuser, Spitäler, Bruderschaften, Arme, und zwar nicht bloß solche, die nichts zu leben haben, sondern auch die nicht standesgemäß leben können, wenn nur vorzüglich um Gottes willen sie letztwillig bedacht werden. Ein Testament „ad causas pias" ist darum gültig, wenn es so abgefaßt ist, daß der letzte Wille des Verstorbenen sicher bewiesen ist, also entweder schriftlich oder unterschrieben oder vor zwei Zeugen; ein Zeuge genügt nicht, mag er sein, wer immer er will, wenn es nicht der Erbe selbst ist, der gegen sich zeugt.

Darum sind auch die legata pia auszuzahlen, wenn das Testament richterlich annulliert wird, ebenso wenn das Testament begonnen, aber nicht vollendet wurde, weil der Tod des Testators inzwischen eintrat. Das Testament ist gültig, das auf Befragen des andern durch Winke und Zeichen ausgesprochen wurde, in welchem kein bestimmter Erbe eingesetzt wurde, sondern nur allgemein die Armen, die Kirche, die Seelen des Fegfeuers.

Dagegen kann die „causa pia" nicht supplieren die fehlende oder unvollkommene Willenszustimmung des Testators, die im Testamente

nicht hinreichend ausgedrückt ist, z. B. wenn man zweifelt an der geistigen Befähigung zum Testieren; ebenso kann die „causa pia“ nicht ein Testament gültig machen, das ungerecht oder pflichtwidrig ist, z. B. soweit es den Pflichtteil der Noterben verletzt, wenn auch außerdem die Legate zu guten Zwecken aufrechtzuhalten sind. S. Poenit. 23. Iun. 1844. Daß die Kirche rechtlich diese Bestimmungen aufstellen kann, ist zweifellos; doch zweifeln manche, ob die Kirche auch heutzutage noch diese Bestimmungen strenge aufrechterhalten wolle, ob man also diejenigen beunruhigen solle, die ein Legat nicht auszahlen, wenn das Testament für ungültig erklärt worden ist. Cf. Ballerini IV. p. 840.

3. Das Testament kann vom Erblasser vor seinem Tode jederzeit 85
widerrufen werden. Dieser Widerruf ist *gültig*, auch wenn er versprochen hat, sein Testament nicht zu ändern; *erlaubt* trotz des Versprechens dann, wenn neue Umstände eintreten, weil diese Bedingung immer in einem solchen Versprechen eingeschlossen ist. Wo das Gesetz das Versprechen oder einen Vertrag, das Testament nicht zu ändern, irritiert, kann auch ein hinzugefügter Eid das Versprechen nicht bekräftigen; es bleibt aber die aus dem Eide stammende religiöse Verpflichtung. Wenn das Gesetz solche Versprechen nicht irritiert, und die Verpflichtung bloß eine Verpflichtung aus Treue war, so ist der Erblasser bei Änderung des Testamentes nicht ersatzpflichtig; war es eine Verpflichtung aus Gerechtigkeit, besonders infolge eines onerosen Vertrages, so muß der Erblasser oder dessen Erbe Schadenersatz leisten. Erbschaftsverträge, wonach entweder der eine der Kontrahenten, oder beide gegenseitig, oder ein Dritter als Erbe eingesetzt wird, sind nur nach deutschem Rechte möglich (B. G. B. § 1941) und nicht einseitig widerrufbar.

4. An sich besteht keine Verpflichtung, ein Testament zu machen, 86
weil durch die Intestaterbfolge hinreichend Sorge getragen ist. Ausnahmsweise kann eine Verpflichtung, auch eine schwere, bestehen, ein Testament zu machen: 1) wenn Schulden zu zahlen oder Restitutionen zu leisten sind, was voraussichtlich nicht geschieht, wenn sie nicht in das Testament aufgenommen sind; 2) wenn man schweren Streit bei der Güterverteilung voraussieht, den man leicht verhindern kann; 3) wenn die Verdienste der Kinder um die Familie verschieden sind, dem einen mehr gebührt als dem andern, oder der Intestaterbe oder einer der Intestaterben das Vermögen verschwenden oder mißbrauchen würde; 4) wenn die Vormundschaft über eines der Kinder an einen unzuverlässigen Menschen käme, falls im Testament nicht vorgesorgt wird.

Geziemend ist es auch, daß der Erblasser für seine Seelenruhe sorge durch eine entsprechende Bestimmung. In diesem Sinne kann und soll der Beichtvater den Sterbenden mahnen, seine zeitlichen Angelegenheiten in Ordnung zu bringen und für seine Seele zu sorgen, wobei jedoch jede Gewinnsucht ausgeschlossen bleibt.

5. Testieren kann jeder, der über sein Vermögen verfügen kann und den vollen Vernunftgebrauch hat. Testieren können nicht:

1) die dauernd Wahnsinnigen; wenn jemand lichte Zwischenräume hat oder nur in einer Beziehung wahnsinnig ist, kann er gültig testieren; 2) Taubstumme, wenn sie in keiner Weise ihren Willen hinreichend kundgeben können; 3) die Geschlechtsunreifen; Minderjährige nur unter Beschränkungen (nach dem B. G. B. § 2229 mit Vollendung des 16. Lebensjahres, vgl. § 2247); 4) die das Gesetz ausschließt; die amtlich unter Kuratel Gestellten, die zum Tode oder immerwährenden Gefängnis Verurteilten (das B. G. B. § 2229 schließt nur diejenigen aus, welche wegen Geistesschwäche, Trunkenheit, Verschwendung entmündigt sind oder gegen welche ein Entmündigungsantrag deswegen gestellt ist); 5) die Ordensprofessen, wo nicht vom Papst dispensiert wird. Novizen können auch ohne Zustimmung der Oberen gültig und erlaubt testieren, Angehörige religiöser Genossenschaften ohne Zustimmung der Oberen zwar gültig, aber unerlaubt. 6) Kleriker können nach dem kanonischen Recht über die Einkünfte der Beneficien (bona ecclesiastica) weder zu profanen noch zu frommen Zwecken disponieren, außer wo ihnen die Gewohnheit dieses Recht einräumt, wie das jetzt regelmäßig der Fall ist (vgl. S. 92 n. 63).

Diejenigen, welche nach dem natürlichen oder kanonischen Rechte testierunfähig sind, können auch nicht einmal zu frommen Zwecken testieren; die aber bloß nach dem bürgerlichen Rechte testierunfähig sind, können über die Güter, deren Eigentum sie besitzen, zu frommen Zwecken testieren.

87 6. Erben. Erbe ist derjenige, welcher dem Verstorbenen nicht bloß in den Gütern, sondern auch in allen Rechten und Pflichten nachfolgt, so daß er die Person des Verstorbenen in allem darstellt, was nicht bloß an die Person geknüpft ist. Man unterscheidet: 1) haeres ab intestato oder legitimus, Intestat-, gesetzlicher Erbe, und testamentarius, Testamentserbe; 2) haeres necessarius, Noterbe, der von der Erbschaft nicht ausgeschlossen werden kann, wie nach den meisten Gesetzen die Descendenten, in deren Ermanglung die Ascendenten; arbitrarius, den das Gesetz nicht ausschließt,

sei es wegen Unfähigkeit oder Unmündigkeit. Nach dem natürlichen Rechte ist erbfähig jeder, der Eigentum besitzen kann, also auch unmündige Kinder, Wahnsinnige, Taubstumme, auch eine Kommunität u. s. w. Auch die Professen jener Orden, welche gemeinschaftliches Eigentum besitzen können, sind erbfähig, und in ihrem Namen tritt das Kloster in die Erbschaft ein. Legate und Geschenke können die Angehörigen aller Orden annehmen. Der Unterschied zwischen Erbschaft und Legat liegt darin, daß einerseits die Erbschaft größere Rechte überträgt, anderseits Lasten auflegt, in Rechtsstreitigkeiten verwickelt. Ordensprofessen können den Testator bitten, sie nicht als Erben einzusetzen, obwohl sie dadurch zuweilen gegen die Liebe fehlen können; dagegen können sie nach dem Tode des Testators ohne Erlaubnis ihres Obern weder erlaubt, noch gültig die Erbschaft zurückweisen. Über die Gesellschaft Jesu sieh Ballerini III. p. 882 seqq.

Unfähig zu erben sind: 1) die beim Tode des Erblassers gestorben oder noch nicht empfangen sind (es ist deshalb 10 Monate zu warten), ferner Totgeborene und die foetus abortivi; 2) die bürgerlich Toten, die zum Tode Verurteilten; 3) die aus Ehebruch, Incest, coitus damnatus Erzeugten nach Maßgabe der geltenden Gesetze. Nach dem B. G. B. § 2101 kann eine zur Zeit des Erbfalles noch nicht erzeugte Person und ebenso eine noch nicht bestehende juristische Person nur als Nacherbe eingesetzt werden, und wird im Zweifelsfalle die Erbeinsetzung so interpretiert. Entspricht die Einsetzung als Nacherbe nicht der Intention des Erblassers, so ist die Einsetzung unwirksam. Mit der Geburt fällt dem Nacherben die Erbschaft zu, § 2106; s. ferner § 2339 über Erbunwürdigkeit. Ein noch nicht Erzeugter kann nach § 2178 mit einem Vermächtnisse bedacht werden. Die Bestimmung des § 2101 kann auf fromme Stiftungen keine Anwendung finden. Der Vorerbe hat dem Nacherben gegenüber die gesetzlichen Verpflichtungen und Beschränkungen zu beobachten, und selbst wenn er durch den Erblasser davon befreit ist, haftet er nach § 2138 für ungerechtfertigte Schenkungen und böswillige Minderung, und zwar verpflichtet dies im Gewissen schon vor dem Richterspruch.

Der Testator darf den Noterben nicht ausschließen, außer wenn derselbe gewisse Verbrechen mit schwerem Unrecht gegen den Testator begeht. Dieser Ausschluß kann aber nur durch ein gültiges Testament geschehen, unter Beifügung des Grundes und des Beweises dafür. Wenn das Testament ungültig ist und deswegen die Intestaterbfolge eintritt, so ist ein solcher noch nicht sofort von der Nachfolge ausgeschlossen, außer wenn

eine vom Gesetz bestimmte, juridisch bewiesene und erklärte Unwürdigkeit vorliegt (B. G. B. § 2333 ff.).

Die Gesetze über die Noterben können ungerecht sein, wenn sie entweder dem Testator zuviel Freiheit einräumen oder ihn so einschränken, daß er nicht mehr über einen bedeutenden Teil seiner Güter verfügen kann. Sonst ist im allgemeinen der Pflichtteil einzuhalten, so daß der Erblasser schwer sündigt, wenn er diesen Teil insgeheim schmälert, und der Erbe muß ex iustitia den Noterben diesen Teil geben. (Das B. G. B. § 2303 setzt den Pflichtteil auf die Hälfte des gesetzlichen Teiles fest, eine Bestimmung, die auch im Gewissen verpflichtend ist. Pflichtteilberechtigt sind die nächsten Abkömmlinge, die Eltern, der überlebende Ehegatte, vergl. § 2310.) Wenn die Noterben aber reich sind und eine wichtige Ursache vorliegt, kann der Erblasser durch außertestamentliche Verfügung einen Teil für gute und fromme Zwecke verwenden, da, wo die Gesetze seine Testierfähigkeit zu sehr einschränken (Lehmkuhl I. 1155). Nach § 2316 sind für Bestimmung der Höhe des Pflichtteils auch die nach § 2050 auf den gesetzlichen Teil anzurechnenden Zuwendungen zu berücksichtigen. Dem Pflichtteilberechtigten aber, wenn der Betreffende zugleich Erbe ist, werden sie auf seinen Pflichtteil nur zur Hälfte angerechnet. Nach dem B. G. B. § 2325 kann der Pflichtteilberechtigte verlangen, daß früher an Dritte gemachte Geschenke bei der Berechnung des Pflichtteils miteingerechnet werden, wenn seit der Schenkung nicht 10 Jahre verflossen sind. — Abgesehen vom Pflichtteile können Eltern von den ihrer freien Disposition überlassenen Gütern dem einen Kinde einen größeren Teil zuwenden als dem andern, und zwar immer gültig; erlaubterweise dann, wenn eine gerechte Ursache vorliegt; wo eine gerechte Ursache, z. B. besondere Verdienste, Bedürftigkeit des einen, Unwürdigkeit des andern, nicht vorliegt, kann die Liebe und Pietät dies verbieten, weil leicht Zank und Streit entstehen kann u. s. w.

Brüder und Schwestern, die sich in schwerer Not befinden, sind sub gravi andern Armen und selbst frommen Zwecken vorzuziehen, wenigstens insoweit, daß ihrer Not abgeholfen wird; für andere Verwandte besteht zwar eine Verpflichtung, aber keine schwere, ebenso wie gegen Brüder und Schwestern, die sich nicht in schwerer Not befinden. (Lehmkuhl l. c. S. Alf. l. 4. n. 946.)

Der Erbe übernimmt, wie gesagt, alle Güter, aber auch alle Schulden und Reallasten des Erblassers und hat insbesondere auch den Willen desselben betreffs der Legate und anderer testamentarischen Bestimmungen auszuführen. Wenn der Erbe die Erbschaft antritt „sine beneficio inventarii“, so wird er juridisch angehalten, auch alle Schulden des Verstorbenen zu bezahlen, selbst wenn sie das Vermögen übersteigen. Doch verpflichtet dies probabilius nicht im Gewissen, nicht

einmal nach einem Richterspruch, weil Gesetz und Richterspruch auf einer falsa praesumptio facti beruhen, d. i. auf der unrichtigen Vermutung, der Erbe habe sich durch den Antritt der Erbschaft auch zur Zahlung der Schulden verpflichten wollen. Dagegen kann wenigstens in der Regel der Gläubiger die ganze Zahlung beanspruchen. Nach dem B. G. B. § 1975 haftet für die Schulden nur der Nachlaß, wenn eine Nachlaßpflegschaft oder Nachlaßverwaltung angeordnet oder ein Nachlaßkonkurs eröffnet ist.

Wenn jemand zum Erben eingesetzt wird mit der Auflage, das Vermögen ganz oder zum Teil an einen andern zu übergeben, so werden solche Bestimmungen von den positiven Gesetzen meist für ungültig erklärt; im Gewissen können betreffs dieser Bestimmungen die nämlichen Regeln befolgt werden wie bei einem formlosen Testamente und anderen formlosen Bestimmungen des Testators außer dem Testamente, z. B. wenn jemand mündlich dem Testamentserben den Auftrag giebt, die Erbschaft an einen andern zu übergeben, und dieser es ihm verspricht, so bleibt er im Gewissen verpflichtet, die Sachen auszuliefern. Wird dem Erben bloß durch das Testament die Auflage gemacht, so kann dieser Wille des Testators durch Richterspruch für ungültig erklärt werden, oder vielmehr er ist schon durch das Gesetz für ungültig erklärt, und der Erbe kann die Wohlthat des Gesetzes für sich in Anspruch nehmen; ausgenommen, wenn die Bestimmung zu Gunsten einer causa pia ist.

7. Legat, Vermächtnis. Ein Legat kann sowohl durch ein Testa- 88
ment als durch ein Kodicill hinterlassen werden. Wenn ein Testament richterlich irritiert wird, z. B. wegen Schädigung der Noterben, so sind die Legate zu frommen Zwecken vom Intestaterben auszuzahlen, soweit der Pflichtteil dadurch nicht beeinträchtigt wird, betreffs der andern Legate gelten die Bestimmungen der Landesgesetze. Ähnliches gilt, wenn der Testamentserbe die Erbschaft nicht antreten will oder kann. B. G. B. § 2085 bestimmt, daß die Unwirksamkeit einer Bestimmung bloß dann die Unwirksamkeit der übrigen Bestimmungen nach sich zieht, wenn anzunehmen ist, daß der Erblasser ohne die unwirksame Verfügung die andern nicht gemacht hätte. Ebenso bleibt nach § 2161 das Vermächtnis wirksam, auch wenn der Beschwerte nicht Erbe wird. Wenn jemand sein Testament unter der Klausel gemacht hat, daß, falls es nicht als Testament gelte, es wenigstens als Kodicill gelten solle, so hat das die Wirkung, daß, wenn das Testament formlos oder sonst zu irritieren, dabei aber die Form eines Kodicills gewahrt ist, der Intestaterbe zwar eintritt, jedoch nur, um als Vertrauenserbe (haeres fiduciarius) dem Testamentserben die ganze Erbschaft zu geben unter Abzug der Falcidischen oder Trebellianischen Quart.

Die lex Falcidia bestimmte, daß die Erben nicht so mit Legaten belastet werden dürfen, daß ihnen nicht wenigstens der vierte Teil der Erbschaft bleibt; sonst seien die Legate zu reduzieren. Das Senatusconsultum Trebellianum bestimmte, daß der haeres fiduciarius für sich gleichfalls den vierten Teil dessen, was er abgeben mußte, zurückbehalten durfte, dabei aber von den Schulden, Legaten und andern Lasten nur so viel zahlen mußte, als seinem Viertel entsprach. (Lehmkuhl I. 1162; Ballerini III. p. 897.)

Wenn das Testament wenigstens als Kodicill gilt, so behalten die Legate und andere Bestimmungen ihre Kraft, soweit sie nicht wegen Verletzung des gesetzlichen Pflichtteils zu reduzieren sind.

Die Legatare gewinnen zwar sofort durch den Tod des Erblassers ein Eigentumsrecht auf die Sache, so daß ihnen von da an die Früchte und der Zuwachs der Sache gehören; aber sie dürfen sich doch nicht sofort in den Besitz der Sache setzen, sondern haben nur ein ius ad rem an die Erben, daß ihnen die Sache ausgeliefert werde. Ob der Testamentserbe sofort ein ius in re habe, oder auch nur ein ius ad rem an die Noterben, hängt von den Landesgesetzen ab. Da der Legatar nur eine Art Geschenk vom Testator empfängt, stellt er nicht dessen Person selbst dar wie der Erbe und übernimmt deswegen auch nicht die Verpflichtungen und Lasten des Erblassers.

Wenn der Testator seinem Gläubiger ein Legat hinterläßt, so entscheidet die beweisbare Intention des Schuldners, ob damit die Schuld getilgt werden sollte oder nicht. An sich kann man zwar im Zweifel präsumieren, daß der Testator zuerst seine Schuld bezahlen wollte, ehe er ein freies Geschenk gab; aber moderne Rechte wollen diese Intention nicht präsumieren.

Der Erbe hat die Verpflichtung, die Legate bald auszuzahlen, wenigstens diejenigen, bei denen ein Aufschub dem Verstorbenen oder andern nachteilig ist. Die von den weltlichen Gesetzen bewilligte Frist hat für fromme Legate gewiß keine Geltung; bei profanen Legaten ist nicht einzusehen, warum der Erbe nicht von der Wohlthat des Gesetzes Gebrauch machen könne. Wenn die Hinterlassenschaft nicht ausreicht, um alle Legate auszuführen, so ist sie pro rata an alle zu verteilen, und nicht der eine vor dem andern zu bevorzugen, auch wenn es sich um fromme Legate oder eine bestimmte, individuelle Sache handelt, vorausgesetzt, daß die Umstände nicht eine andere Intention des Testators beweisen. Nach § 2160 des B. G. B. wird ein Vermächtnis nicht vererbt.

8. Ausführung des Testamentes. Bei Ausführung des Testa- 89
mentes können verschiedene Zweifel und Schwierigkeiten entstehen:

1) Wenn die Person des Legatars ungewiß ist, z. B. wegen Gleichheit des Namens, so wäre eigentlich zwischen den Personen, die hier in Frage kommen, das Legat zu teilen; das positive Gesetz erklärt jedoch oft solche Legate für ungültig, und man kann das Gesetz nicht gerade ungerecht nennen. (Das B. G. B. § 2073 erklärt alle als mit gleichen Teilen bedacht.) — Handelt es sich dagegen um einen frommen Zweck, so ist nach dem Urteil des Bischofs das Legat auszuführen. Wenn nur ein Irrtum im Namen des Erben oder Legatars vorkommt, die Person sonst aber hinreichend bezeichnet ist, so gilt die Erbeinsetzung oder das Legat.

2) Wenn der Gegenstand unbestimmt ist, so genügt es, wo es sich um natürliche Dinge handelt, einen Gegenstand mittlerer Güte zu geben; wo es sich um künstliche Gegenstände handelt, genügt es, den geringsten Gegenstand in dieser Art zu geben. Das Gleiche gilt bei den Dingen, die nach Zahl, Maß und Gewicht bestimmt werden. Laymann, l. 3. De Iust. tr. 5. c. 11. n. 7. 8. 9. Das B. G. B. § 2155 fordert eine den Verhältnissen des Bedachten entsprechende Sache.

3) Ein Armen bestimmtes Legat kann jedem gegeben werden, der nicht standesgemäß leben kann, auch vornehmen Personen, wenn nicht die gegenteilige Intention des Testators gewiß ist. Es kann auch armen Kirchen oder Klöstern oder Spitälern gegeben werden, der Exekutor kann es auch sich selbst oder Verwandten zuwenden, wenn sie wirklich arm sind. Ein Legat zur Verteilung unter die Armen kann nicht einem Armen gegeben werden, weil sonst der Wille des Erblassers nicht erfüllt wird. S. Alf. n. 930. d. 10. Das B. G. B. § 2072 bestimmt, daß es der Armenkasse der Gemeinde, wo der Erblasser seinen letzten Wohnsitz gehabt hat, zur Verteilung an die Armen gegeben werde, wenn der Erblasser nicht anders bestimmt hat. Im Gewissen ist dies jedoch nur dann verpflichtend, wenn der Erblasser den § 2072 gekannt und in diesem Sinne das Wort „Arme" gebraucht hat.

Wenn ein Legat den Waisen hinterlassen ist, dann kann es auch denen gegeben werden, die von ihren Eltern nicht ernährt werden, wenn keine Waisen da sind, und non improbabiliter selbst, wenn Waisen da sind.

4) Was die Interpretation eines Legates angeht, so gilt vor allem das Princip: „So oft das Legat in der vom Testament bestimmten Weise (in propria specie) erfüllt werden kann, ist es zu erfüllen."

Wenn das Legat nicht in der vom Testator bestimmten Weise erfüllt werden kann, dann ist ein Legat zu profanen Zwecken hinfällig, ein Legat zu frommen Zwecken aber ist vom Bischof und den Erben oder Testamentsvollstreckern, wenn letztere sich weigern, vom Bischof allein umzuwandeln, und zwar in ein dem Willen des Testators möglichst entsprechendes Werk. Außerdem aber kann es auch nicht vom Bischof und den Erben in ein besseres Werk umgewandelt werden. Doch können Bischof und Erben per epikiam aus gerechter Ursache eine Änderung vornehmen, insofern man die

Zustimmung des Erblassers präsumieren kann, z. B. wenn einer Kirche Geld zu einem Kelche hinterlassen wurde, diese aber keinen Kelch, sondern Meßgewänder nötig hat. Dagegen kann der Papst aus gerechter Ursache eine Umwandlung der Legate zu frommen Zwecken vornehmen, auch wenn sie in der bestimmten Weise erfüllt werden können.

5) Wenn ein Legat zur Ausführung eines frommen Zweckes bestimmt wurde, und die Summe zu Grunde geht, so ist zu unterscheiden, ob das Legat demonstrative oder taxative gemacht wurde; ersteres ist der Fall, wenn der Testator absolut einen frommen Zweck will und dazu ein Kapital oder einen Fonds stiftet, um die Ausgaben zu bestreiten, letzteres, wenn er will, daß eine bestimmte Summe zu frommen Zwecken verwendet werde. Im ersteren Falle muß der Erbe den frommen Zweck erfüllen, auch wenn das Kapital zu Grunde geht, weil die Erbschaft damit belastet ist, im zweiten Falle nicht.

Die äußere Form für eine demonstrative Bestimmung ist: Ich will, daß nach meinem Tode jährlich 30 Messen gelesen werden, und bestimme dafür 3000 Mk.; für die taxative Bestimmung: Ich vermache der Pfarrkirche diesen Garten, aus dessen Erträgnissen jährlich ein Seelenamt für mich zu halten ist (cf. Bened. XIV., De Syn. Dioec. l. 13. c. ult. n. 32); doch ist die Form nicht entscheidend, wo man aus andern Gründen die Intention des Erblassers erschließen kann.

6) Wenn einem bestimmten Armen ein Legat hinterlassen ist, und dieser vor der Zahlung stirbt, so ist das Legat einem andern Armen zu geben, ausgenommen, wenn das Legat nicht des frommen Zweckes wegen, sondern aus einem rein menschlichen Grunde oder wegen eines Grundes, der nur bei diesem Armen gilt, ausgeworfen wurde.

7) Wenn eine Bedingung dem Testamente oder Legat beigefügt ist, und zwar eine unmögliche oder unsittliche, so ist die Bestimmung zwar naturrechtlich ungültig, aber das positive Recht betrachtet solche Bedingungen als nicht beigefügt, und deswegen kann der Betreffende die Erbschaft verlangen, z. B. ich vermache dem Petrus 6000 Mk., wenn er nicht Priester wird oder nicht in ein Kloster geht. Petrus kann das Legat verlangen, auch wenn er Priester oder Ordensmann wird. So ist ein einem Mädchen hinterlassenes Legat unter der Bedingung, daß es nicht heirate, nach dem positiven Gesetze auch auszuzahlen, wenn es heiratet. Dagegen ist gültig die einer Witwe auferlegte Bedingung, nicht zu heiraten, oder die dem Erben oder Legatar auferlegte Bedingung, eine bestimmte Person zu heiraten. Das B. G. B. § 2171 erklärt ein Vermächtnis für unwirksam, welches auf eine zur Zeit des Erbfalls unmögliche Leistung gerichtet ist oder gegen ein zu dieser Zeit bestehendes gesetzliches Verbot verstößt.

8) Wenn einem bestimmten Mädchen ein Legat zugesprochen wird unter der Bedingung: „wenn sie heiratet", gebührt es ihr auch, wenn sie in ein Kloster geht; sonst würde die Bedingung als unsittlich erscheinen. Wenn dagegen allgemein eine Summe bestimmt wird, damit ein armes Mädchen heiraten könne, so darf es nicht solchen gegeben werden, die in

das Kloster gehen wollen, außer sie gehen in das Kloster, um der Gefahr der Unkeuschheit zu entgehen; denn, abgesehen davon, ist es ein frommer Zweck, arme Mädchen, die in Gefahr sind, zu unterstützen; dagegen kann es nicht solchen gegeben werden, die ohne Mitgift bereits verheiratet sind, außer es wäre das Legat einem bestimmten Mädchen zugesprochen.

9) Bei der Erbteilung kann die Frage entstehen, ob und inwieweit jemand dasjenige anzurechnen habe, was er schon früher vom Erblasser empfangen hat. Mitanzurechnen sind:

a) Geschenke an Immobilien, soweit sie nicht ausdrücklich ausgenommen sind, nicht aber deren Früchte und unbedeutende Manualgeschenke;

b) Geschenke, die durch eine Urkunde einem zukünftigen Erben zugesprochen werden, wenn der Schenker es nicht ausdrücklich anders bestimmte;

c) jene Ausgaben, die nur zum Vorteil eines Sohnes gemacht wurden und nicht der ganzen Familie zu gute kommen, wenn nicht Kondonation stattfand, oder dieselben im Vergleich mit dem Stande der Eltern nur als gering anzuschlagen sind. Nicht angerechnet werden: α) die Ausgaben, welche dem Sohne zu mäßiger Erholung zugewendet wurden, β) was für die Studien oder Erlangung einer Ehrenstelle gegeben wurde, wenn es nicht im Vergleich mit dem Stande der Familie bedeutend ist, weil sonst wenigstens die Billigkeit fordert, es anzurechnen, γ) wenn der Sohn vom Militärdienst losgekauft wurde zu Gunsten der Familie, anders, wenn es bloß seinetwegen geschah;

d) alles, was der Schenker ausdrücklich als bei der Erbschaft einzurechnen bestimmte, oder wo doch sein Wille präsumiert wird, damit er nicht die natürliche Billigkeit verletzt zu haben scheine;

e) jene Güter, bei deren Nichtanrechnung der gesetzliche Pflichtteil der übrigen Erben verletzt würde. — Damit jedoch in solchen Fällen die Schenkung irgendwelchen Wert habe, so müssen dem Beschenkten wenigstens die Früchte ohne Anrechnung zugesprochen bleiben. (Lehmkuhl I. 1169. 1086; Ballerini III. p. 919 seqq.) Nach dem B. G. B. § 2050 ist dem gesetzlichen Erben anzurechnen: a) alles, was der gesetzliche Erbe als Ausstattung empfangen hat, wenn der Erblasser es nicht ausdrücklich anders bestimmt; b) Zuschüsse, die zu dem Zwecke gegeben wurden, als Einkünfte verwendet zu werden, ebenso Aufwendungen für die Vorbildung zu einem Beruf, soweit sie das den Vermögensverhältnissen des Erblassers entsprechende Maß überstiegen haben; c) andere nur, wenn der Erblasser sie ausdrücklich unter dieser Bedingung zuwendet. Betragen diese Zuwendungen mehr als den gesetzlichen Erbteil, so ist der Bedachte nicht verpflichtet, etwas herauszugeben, § 2056. Nach § 2315 ist auf den Pflichtteil anzurechnen, was der Erblasser durch Rechtsgeschäft unter Lebenden dem Pflichtteilberechtigten zugewendet hat, falls er es unter der Bedingung der Anrechnung gethan hat.

9. Ein Testament wird ungültig: 1) wenn dem Erblasser, nachdem 90
er das Testament gemacht hat, ein Sohn (nach manchen Gesetzen ein

Noterbe) geboren wird, und es wird nicht gültig, auch wenn der Sohn nachher stirbt (außer nach manchen Gesetzen, wenn er vor dem Erblasser stirbt). Hier sind alle Dispositionen ungültig, auch die zu frommen Zwecken (außer etwa verhältnismäßig unbedeutende), weil nach dem präsumierten Willen des Erblassers das ganze Testament als ungültig angesehen wird; dies gilt wenigstens, wenn der Testator die zukünftige Geburt seines Erben nicht gewußt oder gehofft hat, anders, wenn er einen solchen Sohn (filius posthumus) erwartete; 2) durch Errichtung eines neuen Testamentes. Ist das zweite aber gesetzlich ungültig, dann ist das erste dadurch nicht aufgehoben, außer wenn das zweite zu Gunsten eines frommen Zweckes ist.

§ 80. Die Verträge.

91 1. Vertrag (contractus) wird definiert: „Duorum pluriumve in idem placitum consensus", L. „Huius" § 2. De Pactis, oder die Übereinkunft zweier oder mehrerer, etwas zu geben oder zu thun. Jedem Vertrage ist es eigen, daß er eine Verpflichtung erzeugt entweder auf einer oder auf beiden Seiten. Man unterscheidet obligatio naturalis, die aus der Natur der Sache sich ergiebt und vom Gesetze nicht verworfen ist; civilis, wenn das Gesetz die Verpflichtung anerkennt und das Klagerecht einräumt. Beide können voneinander getrennt sein, z. B. wenn zwei einen Kauf schließen ohne die gesetzlichen Formen, so kann die natürliche Verpflichtung bestehen ohne die gesetzliche; wenn jemand um einen ungerecht hohen Preis etwas verkauft hat, so besteht die gesetzliche Verpflichtung der Restitution nicht, wohl aber die natürliche. Bei jedem Vertrage kann man (Gury I. 755) drei Dinge unterscheiden: 1) das Wesen (essentia), dasjenige, ohne welches der Vertrag überhaupt nicht bestehen kann; 2) die Natur (natura), was zwar nicht ausdrücklich, aber durch Gewohnheit, Gesetz, Billigkeit im Vertrag eingeschlossen ist, ohne daß es zum Wesen gehört, das also durch die Kontrahenten ausgeschlossen werden kann; 3) Accidentelles, was besonders hinzugefügt werden kann.

Man unterscheidet nun:

1) contractus explicitus s. formalis, wenn eine ausdrückliche Übereinkunft der Parteien stattfand, z. B. ein Kaufvertrag, Vertrag im eigentlichen Sinne, und implicitus s. virtualis, quasi-contractus, eine präsumierte Übereinkunft, aus welcher mittels einer sittlichen Handlung eine wirkliche Verpflichtung entsteht.

Quasikontrakte sind: a) die Übernahme eines Amtes, mit welchem eine Verpflichtung verbunden ist, z. B. als Bischof, Pfarrer, Beichtvater, Richter, Advokat, Vormund, Arzt u. s. w.; b) die freiwillige Übernahme der Geschäfte eines Abwesenden (negotiorum gestio) ohne vorhergehende Übereinkunft; c) die Verpflichtung des Erben gegenüber dem Legatar; oder d) desjenigen, dem irrtümlicherweise etwas als Schuld ausgezahlt wurde; e) der Fall, daß mehrere etwas gemeinsam besaßen, z. B. eine Erbschaft, und einer sie verwaltet ohne Übereinkunft u. s. w.;

2) contractus nominatus, der im Recht einen eigenen Namen hat, z. B. Kauf, Mietvertrag, und innominatus, der keinen besonderen Namen hat, z. B. Erwerb aus der Unsittlichkeit u. s. w. Man unterscheidet vier Arten: do ut des, facio ut des, do ut facias, facio ut facias;

3) c. gratuitus, lucrativus, unilateralis (Gefälligkeitsvertrag, unentgeltlicher Vertrag), welcher zunächst nur auf der einen Seite der Vertragschließenden eine Verpflichtung erzeugt, z. B. ein angenommenes Versprechen, und onerosus, reciprocus, bilateralis, wo auf beiden Seiten eine Verpflichtung erzeugt wird;

4) c. conditionatus und absolutus, je nachdem die Verpflichtung von einer Bedingung abhängig gemacht wird oder nicht. Die bedingten Verträge verpflichten erst purificata conditione, d. i. wenn die Bedingung erfüllt oder erlassen ist;

5) c. bonae fidei (nicht im Gegensatz zur mala fides, da Betrug und List von jedem Vertrag ausgeschlossen sind), der eine weitere Auslegung nach der Billigkeit zuläßt, und stricti iuris, der genau nach dem Wortlaut, nicht aber gegen den Sinn und die Intention der Vertragsschließenden erklärt wird. Verträge bonae fidei sind Kauf und Verkauf (emptio, venditio), Mietvertrag (locatio, conductio), Geschäftsführung (negotiorum gestio), Auftrag (mandatum), Verwahrung (depositum), Gesellschaft (societas), Leihe (commodatum), Verpfändung (pignus). Stricti iuris sind die meisten innominati, ebenso Darlehen (mutuum), Leibrente (census), Schenkung (donatio). Diese sind strikte zu interpretieren, selbst wo es sich um fromme Zwecke handelt.

Der Unterschied ist darin begründet: bei der einen Art von Verträgen haben beide Teile Verpflichtungen, beide Vorteile, darum ist eine billige Erklärung am Platz; bei der andern Art hat nur einer den Vorteil, der andere die Lasten, dieser darf darum nicht zu sehr beschwert werden. Ferner hängen die meisten contractus innominati weniger von gesetzlicher Bestimmung als vom Willen der Parteien ab; darum ist vor allem der Willensausdruck derselben entscheidend;

6) c. nudus, der kein Klagerecht einräumt, sondern nur eine natürliche Verpflichtung herbeiführt, und vestitus, der das Klagerecht gewährt.

Zu bemerken ist hier, daß manche Verträge durch den Konsens der Parteien selbst vollendet werden, wie z. B. Miete oder Auftrag, andere durch Leistung der Sache, z. B. Darlehen, Pfand, Verwahrung, Schenkung, andere erfordern, sei es durch die Übereinkunft der Parteien oder durch gesetzliche Bestimmung, schriftliche Abfassung.

92 2. Gegenstand des Vertrags kann alles sein, dessen Eigentum auf einen andern übertragen werden kann und worüber die Kontrahenten die freie Verfügung haben, sowohl Sachen als Handlungen, auch Unterlassungen. Zur Gültigkeit des Vertrags aber gehört von seiten des Gegenstandes, daß er sei

1) existens in re vel saltem in spe; daß der Gegenstand wirklich existiere oder gewisse oder wahrscheinliche Hoffnung sei, ihn zu erlangen. Darum kann auch über zukünftige Dinge ein Vertrag geschlossen werden; denn die Hoffnung auf zukünftige Dinge ist ihrem Werte nach abschätzbar. Das B. G. B. § 310 erklärt einen Vertrag, durch den der eine Teil sich verpflichtet, sein künftiges Vermögen oder einen Teil seines künftigen Vermögens zu übertragen oder mit einem Nießbrauche zu belasten, für nichtig.

2) possibilis, nämlich, sowohl physisch als moralisch; denn zu etwas Unmöglichem kann sich niemand verpflichten. So kann z. B. niemand sich verpflichten, die zufälligen Unfälle abzuhalten, wie eine Überschwemmung, ein Gewitter; wenn jemand dies doch thut, so kann das nur den Sinn haben, daß er den aus solchen Ereignissen hervorgehenden Schaden ersetzen will, wie z. B. bei der Versicherung. Ist der vereinbarte Gegenstand nur zum Teil möglich, dann gilt der Vertrag nach dieser Seite, wenn es nicht im Vertrag selbst anders festgesetzt wurde oder aus den Umständen erschlossen wird, daß die ganze Leistung als ein unteilbarer Gesamtgegenstand anzusehen sei. Wer aber die Schuld daran trägt, daß die Leistung ganz oder teilweise unmöglich wurde, muß den Schaden ersetzen (nach § 307 des B. G. B. auch derjenige, welcher weiß oder wissen muß, daß die Leistung unmöglich ist);

3) certus s. determinatus, irgendwie bestimmt; denn eine Verpflichtung verlangt immer ein bestimmtes Objekt. Dabei kann immerhin eine gewisse Wahl zwischen mehreren Gegenständen offengelassen sein; z. B. das Versprechen: ich verkaufe dir Wein, ist kein Vertrag, wenn es nicht etwa heißen soll: ich verkaufe dir Wein, sooft und soviel du willst;

4) proprius sc. contrahentis, dem Kontrahenten gehörig; denn niemand kann einem andern ein Recht übertragen, das er selbst nicht besitzt;

5) honestus et licitus in se s. substantialiter, sittlich gut und erlaubt; denn niemand kann zu einer unerlaubten Sache oder Handlung verpflichtet werden; wenn aber der Gegenstand wesentlich erlaubt ist, kann der Vertrag gültig sein, wenn auch der Abschluß desselben wegen eines accidentellen Umstandes unerlaubt ist;

6) pretio aestimabilis, um Geld und Geldeswert abschätzbar; dieser Preis ist aber nicht zu bestimmen nach dem Nutzen des andern, sondern nach der Last, die der eine Teil auf sich nimmt. Man kann sich darum nichts bezahlen lassen dafür, daß man jemand auf den richtigen Weg weist, wenn dies ohne alle Mühe geschieht; ein Geschenk kann man entgegennehmen.

Daraus ergeben sich verschiedene Folgerungen:

1) Niemand kann erlaubterweise einen Preis fordern oder nehmen für eine Handlung, zu welcher er bereits durch die Gerechtigkeit verpflichtet ist, z. B. der Richter dafür, daß er ein gerechtes Urteil spricht, der Zeuge dafür, daß er vor Gericht die Wahrheit sagt; denn in diesem Falle würde er fremdes Recht verkaufen. Wer einen solchen Preis fordert oder nimmt, ist restitutionspflichtig. Dagegen kann a) der Betreffende, abgesehen von verbietenden Gesetzen, ein freiwilliges Geschenk nehmen; oder es kann ein Zeuge, der nicht ohnehin schon vor Gericht erscheinen muß, dafür etwas nehmen, daß er mitgeht und Zeugnis ablegt. Alex. VII. pr. 26: Quando litigantes habent pro se opiniones aeque probabiles, potest iudex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius pro alio. Der Satz ist nicht bloß verworfen, weil der Betreffende Geld nimmt, sondern auch weil der Richterspruch insofern unerlaubt wäre, als der Richter hier auf Teilung erkennen muß (s. u. Näheres); b) man kann einen Preis fordern oder nehmen, wenn man nicht durch die Gerechtigkeit, sondern auf einen andern Titel hin, z. B. durch die Liebe, verpflichtet ist, die Handlung zu setzen; denn in diesem Falle erwirbt derjenige, welcher den Preis zahlt, auch noch ein strenges Recht auf die Handlung. Wenn also jemand durch die Liebe verpflichtet wäre, einen Kranken zu heilen oder zu pflegen, so kann er doch noch einen Preis dafür fordern.

2) Was Verträge de re turpi anlangt, wodurch sich also jemand 93
zu einer unsittlichen Handlung, Diebstahl, Mord, Unzucht verpflichtet, so besteht

a) keinerlei Verpflichtung, solange die unsittliche Handlung nicht gesetzt ist; denn die Gerechtigkeit kann nicht zu etwas Unsittlichem verpflichten. Darum braucht der eine den Preis nicht zu zahlen; der andere kann den empfangenen Preis nicht behalten;

b) nach Setzung des Aktes muß der Versprechende den Preis zahlen, der Ausführende kann ihn behalten, außer α) wenn er übermäßig war, in welchem Falle er zu reduzieren ist, β) wo das positive Gesetz dem Ausführenden den Preis abspricht, γ) wo der Vertrag für ungerecht gegen den Versprechenden erklärt ist.

Betreffs der Personen, die aus der Unsittlichkeit ein Gewerbe machen, ist es gewiß, daß sie den Preis behalten dürfen. S. Th. 2. 2. q. 32. a. 7. ad 2; q. 62. a. 5. ad 2. S. Poenit. 23. Apr. 1822: Mulier poenitens non cogenda, sed hortanda est, ut pretium meretricii iuxta prudentis confessarii iudicium eroget in usus pios. Es ist das aber auch auszudehnen auf die übrigen schlechten Handlungen. S. Alf. l. 4. n. 712; H. A. tr. 10. n. 123. — Eine andere Ansicht, die aber kaum probabel ist, verlangt Restitution des Preises an den Geber oder an die Armen oder an einen frommen Zweck; die Gründe, die man dafür vorbringt, sind: α) ein Vertrag, der von Anfang an nicht verpflichtet, kann nicht im Laufe der Zeit verpflichtend werden; allein ein solcher Vertrag gehört zu denjenigen, die nicht durch den Konsens der Parteien, sondern erst durch die Leistung der Sache selbst vollendet werden (s. o. S. 134); β) eine Sünde sei nicht um Geldeswert abschätzbar; das ist wahr von der Sünde als solcher, nicht aber insofern die Sünde mit Mühe, Schande, Gefahr verbunden ist, zeitlichen Nutzen schafft.

Eine Schwierigkeit kann praktisch noch daraus entstehen, daß das Gesetz solche Verträge verbietet oder für ungültig erklärt. Darum giebt Lehmkuhl (I. 1054) folgende praktische Grundsätze:

a) Bei den Handlungen, die das Gesetz nicht verbietet, ist der Preis zu zahlen und dies vom Beichtvater zu urgieren, wenigstens soweit Schaden oder Nachteile zu kompensieren sind; b) bei den Verbrechen, die das Gesetz straft, ist die Zahlung nicht so zu urgieren, wenn auch oft anzuraten; denn bei solchen Verbrechen, lehren mehrere Autoren, schließe die vom Gesetze zu verhängende Strafe auch in sich, daß der Schuldige seinen Lohn verliere, und dem könne man, müsse aber nicht, sich auch vor dem Richterspruch accommodieren. Oft erwähnt das Gesetz beides, daß kein Preis gefordert, aber der bezahlte auch nicht zurückverlangt werden dürfe; c) wenn das Gesetz solche Verträge wegen der Gefahr des Betrugs und der Ungerechtigkeit irritiert, ist der Preis zu restituieren, wenn der andere ihn nicht freiwillig erläßt; d) zu beachten ist ferner noch, daß im Fordern, Annehmen, Behalten, Genießen des Lohnes die Gefahr eines neuen Wohlgefallens an der Sünde liegen kann.

3) Wenn jemand einem andern Geschenke gegeben hat, um ihn

zur Sünde zu verleiten, so kann dieser an sich die Geschenke behalten, auch wenn er nicht in die Sünde eingewilligt hat. Es kann aber in der Annahme oder im Behalten solcher Geschenke die Sünde des Ärgernisses liegen, insofern der Geber dadurch in seiner bösen Begierde durch die Hoffnung auf Erfüllung gereizt oder bestärkt wird.

Das B. G. B. § 138 erklärt ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, für nichtig, ebenso ein Rechtsgeschäft, durch das jemand unter Ausbeutung der Notlage, des Leichtsinns oder der Unerfahrenheit eines andern sich oder einem Dritten für eine Leistung unverhältnismäßig hohe Vermögensvorteile versprechen oder gewähren läßt. Nach § 309 gelten Verträge gegen ein gesetzliches Verbot als auf eine unmögliche Leistung gehend. Nach § 817 kann der empfangene Preis nicht zurückgefordert werden, selbst wenn die Handlung nicht erfolgt. Der Preis kann aber auch nicht gefordert werden.

3. Subjekt des Vertrags. Von seiten des Subjekts ist not- 94
wendig: 1) eine geschäftsfähige Person (persona habilis), und 2) die Willenszustimmung (consensus).

1) Eine geschäftsfähige Person (persona habilis). Nach dem Naturrecht können nur diejenigen einen gültigen Vertrag abschließen, welche den Gebrauch der Vernunft und die Verwaltung ihrer Güter besitzen. Darum können Minorenne

a) ohne Zustimmung ihres Vormundes einen sie bindenden Vertrag nicht eingehen; dagegen bleibt der andere an den Vertrag gebunden, wenn der Minorenne oder dessen Vormund das Versprochene geleistet haben;

Nach dem B. G. B. § 107—109 kann der andere vor Genehmigung des Vertrags widerrufen, außer wenn er die Minderjährigkeit kannte oder der Mangel der Einwilligung beim Abschlusse des Vertrags ihm bekannt war.

b) der Minorenne, dessen Vormund oder andere zuständige Personen können zwar die Aufhebung des Vertrags fordern, müssen aber den andern schadlos halten, wenn der Minorenne Trug angewendet oder einen Vorteil vom Vertrag gehabt hat;

c) Schulden, die ein Minorenner macht, muß derselbe zahlen, wenn er das Geld zu einem nützlichen Zweck oder auch zu einer mäßigen Erholung verwendet hat, wozu ihm auch der Vater das Geld gegeben hätte. Dagegen braucht er, wenn das Gesetz den Minderjährigen von der Zahlung freispricht, dieselben nicht zu zahlen, wenn er das Geld zu unnützen, ausschweifenden Ausgaben verwendet und dabei keinen Betrug angewendet hat oder nicht im bestimmten Falle selbständig war oder sein konnte, z. B. weil er bona castrensia besaß.

2) Die Zustimmung (consensus). Diese Zustimmung ist die Seele des Vertrags. Ohne sie kann nie ein gültiger Vertrag zu stande kommen. Der Konsens muß sein:

a) internus, eine wahre, innere Zustimmung. Daraus folgt, daß der Vertrag ohne die Absicht, einen Vertrag zu schließen (animus contrahendi), ungültig ist. Streitig ist, ob die Absicht zu verpflichten (animus se obligandi) notwendig sei oder ob der animus contrahendi genügt.

Praktisch wird regelmäßig, wo der animus se obligandi fehlt, eine solche Unkenntnis vom Wesen des Vertrags vorhanden sein, daß der Vertrag ungültig ist, oder es ist zu entscheiden nach der überwiegenden Intention: wollte jemand sich absolut nicht verpflichten, dann ist der Vertrag nichtig; wollte er aber sicher den Vertrag abschließen mit allen seinen Konsequenzen, dann ist er auch verpflichtet, auch wenn er die Verpflichtung nicht kannte. Wenn jemand einen fingierten Konsens geleistet hat, so wird α) in foro externo eine solche Einrede nicht zugelassen (B. G. B. § 116), außer wenn der andere den Vorbehalt kennt; β) wer durch einen fingierten Konsens einem andern Schaden zugefügt hat, ist ersatzpflichtig, und wenn es hierzu kein anderes Mittel giebt, muß er nachträglich einen wahren Konsens leisten und den Vertrag erfüllen.

b) liber et plene deliberatus, mit vollem Vernunftgebrauch und solcher Überlegung wenigstens, wie sie zu einer Todsünde gehört. Der Vertrag im allgemeinen erzeugt eine schwere Verpflichtung, verpflichtet also unter schwerer Sünde, eine schwere Sünde setzt aber vollkommene Überlegung voraus;

c) externe manifestatus et alteri intimatus; zu einer Übereinkunft ist Offenbarung und Mitteilung an den andern nötig. Es genügt aber nicht jede Mitteilung, sondern bloß eine Mitteilung, die im Auftrag des andern geschieht, z. B. wenn ich einem Abwesenden etwas verspreche, und jemand, der zufällig dies hört, teilt es dem andern mit, so besteht kein Vertrag, wohl aber, wenn jemand in meinem Auftrag es ihm mitteilt;

d) mutuus, gegenseitig, beim onerosen Vertrage ist auf beiden Seiten cessio und acceptatio, Abtreten und Annehmen nötig, beim unentgeltlichen Vertrag auf der einen Seite Abtreten, auf der andern Annahme. Der gegenseitige Konsens braucht nicht gleichzeitig gegeben zu werden; denn der einmal gegebene Konsens dauert moralisch fort, so daß durch den Hinzutritt des Konsenses von der andern Seite der Vertrag vollendet wird. Nach § 145 des B. G. B. ist derjenige,

welcher einem andern die Schließung eines Vertrags anträgt, durch den Antrag gebunden, wenn er diese Gebundenheit nicht ausgeschlossen hat. Der Antrag muß aber von einem Anwesenden sofort, von einem Abwesenden in der zur Antwort regelmäßig notwendigen Zeit oder in der vom Antragenden gestellten Frist angenommen werden. § 146 ff.

4. Irrtum und Täuschung beim Vertrag. Man unterscheidet 95
1) einen gültigen Vertrag (validus), wenn der Vertrag die durch das natürliche und positive Recht geforderten wesentlichen Bedingungen hat und darum nach beiden Seiten seine Verpflichtung herbeiführt, 2) einen ungültigen Vertrag (invalidus), welcher aus Mangel wesentlicher Bedingungen aus sich keinerlei Verpflichtung erzeugt, wenn auch per accidens eine Verpflichtung zum Schadenersatz erwachsen kann, und 3) einen auflösbaren, anfechtbaren Vertrag (rescindibilis), wenn der Vertrag so lange gültig bleibt, bis derjenige, zu dessen Gunsten die Lösung erfolgen kann, diese fordert. Hier ist strenge genommen der Vertrag nur nach einer Seite bindend, weil der andere vom Vertrag zurücktreten kann.

Es ist ferner zu unterscheiden: 1) error substantialis, wesentlicher Irrtum, der sich bezieht auf das Wesen der Sache (echter Irrtum) oder auf das Wesen des Vertrags oder auf die Zustimmungserklärung selbst (unechter Irrtum), z. B. man kauft ein Glas in der Meinung, es sei ein Edelstein, oder man leiht einem andern ein Buch, dieser meint, es sei ihm geschenkt, oder der Betreffende bejaht etwas, was er verneinen will. — Ein wesentlicher Irrtum macht den Vertrag ungültig, denn in diesem Falle wurde der Konsens zu einem andern Vertrag geleistet; dies gilt selbst von einem error concomitans, bei dessen Kenntnis man doch den Vertrag geschlossen hätte; denn immer fehlt der Konsens;

2) error in substantiam redundans, ein Irrtum in einer individuellen Eigenschaft, die diesem Gegenstand einen besonderen Vorzug vor allen andern derselben Art einräumt und darum vor allem beim Vertrag beabsichtigt war. Ein solcher Irrtum (error oder dolus) macht den Vertrag gleichfalls ungültig; dies ist besonders dann der Fall, wenn eine bestimmte Eigenschaft ausdrücklich als Bedingung in den Vertrag aufgenommen worden ist;

3) error dans causam contractui, ein Irrtum, welcher zwar nicht wesentlich, aber doch Veranlassnng und Ursache zum Vertrag war, so daß man bei Kenntnis des Sachverhaltes den Vertrag nicht geschlossen hätte. Hier sind die unentgeltlichen Verträge leicht

ungültig, weil diese eine allseitige Freiwilligkeit fordern, die oneroſen Verträge aber gültig; doch braucht der Getäuſchte den Vertrag nicht zu erfüllen, wenn die Sache noch im urſprünglichen Stande iſt und er dem andern den etwaigen Schaden vergüten will. Wenn aber der Mitkontrahent ſelbſt die Täuſchung veranlaßt hat, iſt der Vertrag wenigſtens auflösbar;

4) error accidentalis, ein außerweſentlicher Irrtum macht den Vertrag nicht ungültig; nur muß der Getäuſchte ſchadlos gehalten werden. Ein Irrtum in der Perſon des Mitkontrahenten gilt nicht als weſentlich bei oneroſen Verträgen und macht ſie deswegen nicht ungültig, die Ehe ausgenommen; dagegen kann der Irrtum in der Perſon bei unentgeltlichen Verträgen weſentlich ſein, z. B. bei einer Schenkung.

Das B. G. B. § 119 erklärt auch bei weſentlichem Irrtume das Rechtsgeſchäft nur für anfechtbar, und § 122 verpflichtet im Falle des Irrtums immer zum Schadenerſatz, außer wenn der Geſchädigte den Grund der Nichtigkeit oder Anfechtbarkeit kannte oder kennen mußte. Dieſe Verpflichtung iſt bei unverſchuldetem Irrtum nur eine juridiſche und verbindet darum erſt nach richterlichem Entſcheid oder deſſen ernſter Androhung. Im Falle argliſtiger Täuſchung iſt die Willenserklärung anfechtbar, wenn die Täuſchung durch den Mitkontrahenten veranlaßt wurde oder er ſie wenigſtens kannte oder kennen mußte, § 123.

96 5. Furcht beim Vertrag. 1) Eine unbedeutende Furcht (metus levis) gilt in foro externo nicht als Urſache des Vertrags und macht ihn darum nicht ungültig und nicht auflösbar. Dagegen in foro interno könnte die Furcht wirklich die einzige Urſache des Vertrags ſein, und dann wäre der Vertrag ungültig oder wenigſtens auflösbar. Dies iſt probabilius immer der Fall bei den unentgeltlichen Verträgen. Iſt leichte Furcht teilweiſe Urſache des Vertrags, ſo müßte auch inſoweit Entſchädigung geleiſtet werden.

2) Wenn es ſich handelt um ſchwere Furcht (metus gravis), ſo ſind die unentgeltlichen Verträge ungültig, die oneroſen Verträge durch den Bedrohten auflösbar, wenn die Furcht von dem Mitkontrahenten ausging oder er doch irgendwelchen Einfluß dabei hatte; denn er kann aus ſeinem Unrecht kein Recht gewinnen; anders jedoch, wenn die Furcht von einem Dritten, ohne Einfluß des Mitkontrahenten, ausging, hier entſcheidet das poſitive Recht. Das B. G. B. § 123 erklärt jede durch widerrechtliche Drohung veranlaßte Willenserklärung für anfechtbar.

Ausgenommen ſind jedoch folgende Kontrakte oder Akte, welche, wenn aus ſchwerer, ungerecht eingeflößter Furcht hervorgegangen, nach kirch-

lichem Rechte absolut ungültig sind: 1) die Ehe und probabilius auch die Sponsalien, 2) die Ordensprofeß, 3) alle Gelübde, 4) die Papstwahl, 5) die Auslieferung kirchlicher Dinge, 6) die Absolution von Censuren, 7) die Resignation auf Beneficien, 8) die Akte eines Vormundes, 9) kontrovers ist es, ob die durch Furcht erlangte Jurisdiktion gültig sei. (Bd. I. S. 125.)

6. Bedingung beim Vertrag. Es kann dem Vertrage auch eine Bedingung beigefügt werden.

1) Die Bedingung kann auf die Gegenwart und Vergangenheit gehen (conditio de praesenti, de praeterito), oder auf die Zukunft (c. de futuro). Die Bedingung, die auf Gegenwart oder Vergangenheit sich bezieht, macht den Vertrag sofort gültig oder ungültig, je nachdem sie existiert oder nicht. Eine Bedingung, die sich auf die Zukunft bezieht, suspendiert die Verpflichtung des Vertrags, bis die Bedingung erfüllt ist, verpflichtet aber, den Eintritt der Bedingung abzuwarten. Nach erfüllter Bedingung ist der Vertrag sofort gültig ohne jeden weiteren Konsens; tritt sie nicht ein, so verliert er jede Wirksamkeit.

2) Eine onerose Bedingung gilt als erfüllt: a) wenn der Betreffende das Seinige zur Erfüllung der Bedingung gethan hat, b) wenn derjenige, dem an der Erfüllung der Bedingung liegt, sie erläßt, c) wenn sonst eine Bedingung unsittlich wäre.

B. G. B. § 162: Wird der Eintritt der Bedingung von der Partei, zu deren Nachteil er gereichen würde, wider Treu und Glauben verhindert, so gilt die Bedingung als eingetreten. Wird der Eintritt der Bedingung von der Partei, zu deren Vorteil er gereicht, wider Treu und Glauben herbeigeführt, so gilt der Eintritt als nicht erfolgt.

3) Eine conditio turpis oder impossibilis macht an sich den Vertrag ungültig, denn zu Unsittlichem oder Unmöglichem kann sich niemand verpflichten; doch betrachtet das äußere Forum derartige Bedingungen als nicht beigefügt: a) bei einer Schenkung, b) bei testamentarischen Verfügungen (nach verschiedenen modernen Rechten, jedoch nicht nach dem B. G. B. vgl. § 2171), c) bei der Ehe, wofern die Bedingungen nicht dem Wesen der Ehe entgegen sind. In foro interno ist immer die Intention des Kontrahierenden zu beachten, weil ohne dessen Willen ein Vertrag nicht zu stande kommen kann, wenn er ihn gerade an diese bestimmte Bedingung geknüpft hat.

4) Die Bedingung kann eine resolutive sein, so daß der Vertrag so lange besteht, bis die Bedingung eintritt.

5) Ein Vertrag kann auch geschlossen werden, damit ein besonderer zukünftiger Zweck erreicht werde, z. B. ich schenke dir Geld zu einer Reise (contractus sub causa). In den meisten Fällen ist ein solcher Zweck nicht als eigentliche Auflage anzusehen, so daß die Sache wirklich zu dem Zwecke verwendet werden müßte. Und selbst wenn es eine eigentliche Auflage war, so ist bei deren Nichterfüllung nicht immer der Vertrag, z. B. die Schenkung, ungültig, wenn der Betreffende auch zur Erfüllung anzuhalten ist. So besonders, wenn die Schenkung nur zum Vorteile des Beschenkten war; wenn sie dagegen auch zu Gunsten eines Dritten oder des Gemeinwesens war, so fällt mit Nichterfüllung des Zweckes die Schenkung und besteht Restitutionspflicht, z. B. ein staatliches Stipendium zu einer Studienreise.

Ein modus turpis oder impossibilis gilt als nicht beigefügt (B. G. B. § 815). Wird der Vertrag auf einen unsittlichen Zweck hingeordnet, und ist dieses der Hauptzweck, so ist der ganze Vertrag ungültig, nicht aber, wenn es nur ein Nebenzweck ist. Als nicht beigefügt gilt die Bestimmung, wenn der andere nicht gerade die Erreichung des unsittlichen Zweckes beabsichtigte, sondern mehr die Mittel dazu bieten wollte.

Wird dem Vertrag eine Strafe beigefügt, die bei Säumigkeit des einen Teiles eintritt (contractus sub poena), so muß diese Strafe a) mäßig sein, b) darf nur bei schuldbarer Säumigkeit gefordert werden.

6) Die Sache selbst kann durch den Vertrag näher bestimmt werden. Betreffs eines Irrtums gilt, was bereits gesagt wurde. Ein Irrtum in der Qualität macht den Vertrag ungültig, wenn die Qualität als wesentlich erscheint (in substantiam redundans); bei einem Irrtum in der Quantität kommt es darauf an, ob die Quantität demonstrative oder taxative bestimmt wurde. Wurde sie demonstrative, d. i. zuerst die Sache, dann die Quantität bestimmt, z. B. ich verkaufe dir dieses Getreide, es sind 100 Centner, so ist alles auszuliefern, auch wenn es mehr sind; wenn taxative, d. h. zuerst die Quantität und dann die Sache, dann braucht man außer dem Bezeichneten nichts zu geben, z. B. ich verkaufe dir 100 Centner Getreide, hier liegen sie. Doch entscheidet hier immer die Intention.

7) Es kann sich in einem Vertrage auch ein Teil das Rücktrittsrecht vorbehalten, jedoch nur während einer bestimmten Frist, weil sonst der Vertrag überhaupt nie vollzogen würde. Solange das Rücktrittsrecht des einen dauert, hat der andere noch nicht ein volles Recht auf die

erworbene Sache. Es darf deswegen der eine auch nicht frei über dieselbe verfügen, weil sonst das Rücktrittsrecht des andern geschmälert oder vernichtet würde. Letzterer hätte sonst bei Ausübung seines Rücktrittsrechtes Anspruch auf Schadenersatz. Im Falle des Rücktrittes sind die beiden Parteien verpflichtet, einander die empfangenen Leistungen zurückzugewähren. B. G. B. § 346 ff. Nach §§ 350—352 erlischt das Rücktrittsrecht nicht dadurch, daß der Gegenstand zufällig zu Grunde gegangen ist, wohl aber, wenn der Berechtigte eine wesentliche Verschlechterung verschuldet oder den Gegenstand wesentlich verändert hat.

7. Die ungesetzlich abgeschlossenen Verträge. Eine große 97
Schwierigkeit kann entstehen, wenn Verträge abgeschlossen werden in ungesetzlicher Weise. Man kann (mit Lehmkuhl I. 1070) Verträge unterscheiden, welche das Gesetz für auflösbar, anfechtbar, und Verträge, welche das Gesetz für ungültig erklärt. Es entscheidet hier aber nicht der Wortlaut des Gesetzes, das einen solchen Akt für „nichtig" erklärt, sondern der Gegenstand des Gesetzes (Lehmkuhl, Das B. G. B. 1899, S. 27 ff.).

1) Wenn das Gesetz die Verträge für auflösbar, anfechtbar erklärt, und zwar

a) wegen des Gemeinwohles, wie z. B. die Vormundschaftsgesetze, so kann der Betreffende gar nicht gültig auf sein Recht verzichten, z. B. ein Minderjähriger;

b) wenn das Gesetz den Vertrag für auflösbar erklärt zu Gunsten des Einzelnen, so kann dieser auf sein Recht verzichten, und wenn er verzichtet hat, kann er den Vertrag nicht mehr auflösen, gleichviel ob das Gesetz die Auflösbarkeit festhält oder nicht;

c) wenn einer von denen, zu deren Gunsten der Vertrag auflösbar ist, auf sein Recht verzichtet, so bleibt das Recht der übrigen;

d) wer betrügerischerweise einen andern zum Vertrag verleitet, indem er z. B. die Auflösbarkeit verbarg oder trügerischerweise versprach, ihn aufrecht zu erhalten, kann den Vertrag nicht auflösen und ist zum Schadenersatz verpflichtet, wenn andere Berechtigte die Auflösung fordern.

Beispiele führt Lehmkuhl (Th. m. I. n. 1070) an: ein Minorenner kann einen Vertrag auflösen; aber er darf sich nicht für majorenn ausgeben oder trügerischerweise vorgeben, der Vormund stimme dem Vertrage zu. Die Frau kann gültig auf ihr Recht verzichten; aber der Ehemann und die Kinder können Auflösung des Vertrags beanspruchen. Wer aus schwerer Furcht verspricht, eine bestimmte Summe zu schenken und die Schenkung nicht zu widerrufen, kann dies trotzdem thun; denn die Festigkeit seines Vertrags wäre gegen das Gemeinwohl.

2) Wenn das Gesetz den Vertrag selbst für ungültig erklärt, so ist vor allem als Princip festzuhalten, daß das Gesetz auch im Gewissen einen Vertrag für ungültig erklären kann, wie es ja auch sonst über Erwerb und Verlust von Eigentum aus wichtigen Gründen bestimmen kann. Insbesondere sind Verträge ungültig:

a) Wenn sie um des Gemeinwohles willen für ungültig erklärt sind, z. B. wenn das B. G. B. § 310, 312 einen Vertrag für ungültig erklärt, durch den sich der eine Teil verpflichtet, sein zukünftiges Vermögen zu übertragen oder mit einem Nießbrauch zu belasten, ebenso einen Vertrag über den Nachlaß eines noch lebenden Dritten u. s. w.; im Zweifel jedoch, ob das Gesetz wegen des Gemeinwohles oder zu Gunsten eines Privaten den Vertrag irritiert, ist für die Verpflichtung einzustehen;

b) wenn ein Gesetz, das man nicht als ungerecht erweisen kann, einen Akt verbietet und ihn zugleich ipso facto für ungültig erklärt, z. B. die Verzichtleistnng eines Novizen auf seine Güter vor der Zeit. Trid. sess. XXV. c. 16. de reform. regular.;

c) wenn das Gesetz zur Strafe für eine Schuld den Betreffenden für unfähig erklärt, ein Recht zu erwerben, so ist der Vertrag vor dem Richterspruch ungültig; der Richterspruch kann abgewartet werden, wenn das Gesetz erklärt, ein Akt werde durch nachfolgende Schuld ungültig; dagegen ist der Vertrag gültig, wenn keine theologische Schuld vorliegt, er kann aber durch Richterspruch aufgelöst werden.

Als gültig und verpflichtend sind anzusehen: a) Akte, die sonst gültig sind, aber der gesetzlichen Form entbehren, z. B. Kauf und Verkauf; doch können andere Personen, denen an der Ungültigkeit gelegen ist, die Gunst des Gesetzes anrufen; b) wenn man das entgegenstehende Gesetz so interpretieren kann, daß es bloß die Auflösbarkeit aussprechen will, wie das bei den modernen weltlichen Gesetzen regelmäßig angenommen werden kann; ja, wenn das Gesetz den Akt bloß als „klagelos" erklärt, ist derselbe auch trotz eines Richterspruches aufrechtzuerhalten.

98 7. Der Eid bei Verträgen. Wenn ein gültiger Vertrag eidlich bekräftigt wird, so besteht eine doppelte Verpflichtung, eine Verpflichtung der Gerechtigkeit und eine Verpflichtung der Gottesverehrung. Wenn ein Eid zu einem ungültigen Vertrage hinzukommt, so ist: 1) die eidliche Verpflichtung aufrechtzuerhalten, solange sie erlaubterweise erfüllt werden kann und einen geeigneten Gegenstand hat, auch wenn die Verpflichtung des Vertrags nicht besteht; 2) eine eidliche Verpflichtung entsteht nicht, wenn der Gegenstand irgendwie unerlaubt oder vollständig unnütz oder

eitel ist; 3) die eidliche Verpflichtung kann den Vertrag nicht bekräftigen, wenn dieser naturrechtlich ungültig oder durch das Gesetz zugleich verboten oder wegen seiner Natur als ungültig erklärt ist, z. B. als schädlich dem Gemeinwohl; vgl. Bd. I. S. 435, 438 f.; Göpfert, Der Eid. S. 316 ff. Lehmkuhl I. 1078 seqq.

§ 81. Die unentgeltlichen Verträge.

1. Das Versprechen (promissio) ist eine überlegt und frei- 99
willig übernommene Verpflichtung gegenüber einem andern, etwas umsonst zu geben oder zu thun. Zu einem Versprechen gehört: 1) der Wille, sich zu verpflichten; sonst ist es ein einfacher Vorsatz, dessen Verletzung zwar eine Sünde der Unbeständigkeit sein kann, aber nicht ein Versprechen, das eine besondere Verpflichtung mit sich führt; 2) die Annahme von seiten des andern, weil zu jedem Vertrag ein gegenseitiger Konsens gehört; deswegen kann vor der Annahme das Versprechen immer widerrufen werden.

Man unterscheidet nun: 1) Versprechen aus Treue (promissio ex fidelitate), wodurch man sich nur sich selbst gegenüber verpflichtet, daß nämlich unsere Handlungen mit unserem Versprechen übereinstimmen. (So ist Gott sich selbst schuldig, seine Verheißungen zu erfüllen.) Die Treue verpflichtet an sich bloß sub levi. Per accidens kann eine schwere Verpflichtung gegeben sein, das Versprechen zu erfüllen wegen des schweren Schadens, den sonst der Versprechensempfänger (Promissar) erleiden würde, z. B. wenn man ihm ein nötiges Darlehen versprochen und er deswegen sich nicht anderswo umgesehen hat;

2) Versprechen aus Gerechtigkeit (promissio ex iustitia), wenn man beabsichtigt, dem andern ein wirkliches Recht zu übertragen. Ein solches Versprechen verpflichtet im allgemeinen sub gravi; jedoch verlangen die Autoren zur materia gravis einen viermal so großen Gegenstand als zum Diebstahl. Im Gewissen entscheidet immer die Intention des Versprechenden, ob er sich durch Treue oder Gerechtigkeit, schwer oder leicht verpflichtet habe. Im Zweifel hat man sich stets für die geringere Verpflichtung zu entscheiden. In foro externo wird die Absicht, sich durch Gerechtigkeit zu verpflichten, angenommen, wenn das Versprechen eidlich oder schriftlich oder unter Beiziehung von Zeugen gemacht ist. Das B. G. B. § 518 verlangt gerichtliche oder notarielle Beurkundung. Der Mangel der Form wird aber durch die Leistung geheilt.

Die Verpflichtung eines angenommenen Versprechens erlischt: 1) wenn der Beweggrund (causa motiva) des Versprechens aufhört; 2) wenn die versprochene Sache unmöglich, unerlaubt, unnütz wird oder wenn eine bedeutende Änderung der Verhältnisse eintritt, bei deren Voraussicht das Versprechen nicht gemacht worden wäre; 3) wenn das Versprechen nicht ohne schweren Nachteil erfüllt werden kann; 4) wenn der Promissar auf sein Recht verzichtet oder sein eigenes Versprechen nicht hält.

Weil das Versprechen nur ein ius ad rem, nicht ein ius in re verleiht, so kann der Promissar auch bei einem Versprechen aus Gerechtigkeit sich nicht insgeheim auf eigene Autorität hin die Sache aneignen. Dagegen ist die geheime Schadloshaltung nicht ausgeschlossen, wenn es sich um eine promissio remuneratoria handelt, durch welche jemand besondere geleistete Dienste, z. B. Krankenpflege, zu entschädigen verspricht. Und auch sonst, wenn jemand bei einer promissio ex iustitia sich etwas bona fide angeeignet hat, kann man ihn nicht zur Restitution verpflichten. Aertnys III. 404. Lessius, D. I. et I., l. 2. c. 17. n. 44.

Wenn nach der Annahme, aber vor der Ausführung des Versprechens der Versprechende stirbt, so geht ein reales Versprechen auf die Erben über, nicht ein persönliches; stirbt der Promissar, so kommt es darauf an, ob das Versprechen bloß mit Rücksicht auf dessen Person oder auch mit Rücksicht auf seine Familie gemacht wurde; im letzteren Falle besteht gegen sie die Verpflichtung fort. Stirbt einer von beiden Teilen vor Annahme des Versprechens, so konzedieren regelmäßig die positiven Gesetze nichts, darum ist auch der Erbe des Versprechenden zu nichts verpflichtet; doch brauchen diese Gesetze gerade nicht beobachtet zu werden. Stirbt also a) der Promissar vor Annahme des Versprechens, das nicht bloß zu Gunsten seiner Person, sondern auch seiner Familie gemacht wurde, so kann die Familie noch acceptieren; b) stirbt der Versprechende, der einen Mandatar abgesendet hatte, welcher aber den Tod seines Auftraggebers noch nicht wissen konnte, so sind die Erben des Verstorbenen nach dem Naturrecht noch verpflichtet, weil sie dessen Akte genehmigen müssen. Sie können sich aber auch an die positiven Gesetze halten. Praktisch könnte die Frage insoweit Bedeutung haben, als der Promissar vielleicht schon etwas empfangen hätte. S. Alf. l. 3. 729; Ballerini III. p. 541 seq.; Lehmkuhl I. 1083.

100 2. Schenkung (donatio) ist ein Vertrag, wodurch jemand aus Freigebigkeit ohne jegliche rechtliche Verpflichtung und ohne Gegenleistung einem andern eine Sache als Eigentum überläßt, während dieser sie annimmt. Zur Gültigkeit der Schenkung gehört: 1) die Fähigkeit, zu schenken, von seiten des Schenkers,

Donators, 2) die Fähigkeit, anzunehmen, von seiten des Beschenkten, Donatars, 3) die Gesetzmäßigkeit des ganzen Aktes.

Unfähig zu schenken sind nach dem positiven Gesetze solche Personen, die nicht selbständig sind, wie Minorenne u. s. w.; doch kann man, wenn sonst kein Grund entgegensteht, nicht sagen, daß die Schenkung ungültig sei, sie kann aber für ungültig erklärt werden. Zur Gültigkeit der Schenkung gehört die Annahme von seiten des Beschenkten. Sie kann jedoch eine stillschweigende sein, wenn die Sache dem Betreffenden in jeder Beziehung als angenehm oder erwünscht erscheint. Manche Autoren fordern bei Schenkungen zu Gunsten einer causa pia keine Annahme; nach der richtigeren Ansicht ist aber auch hier zur Verpflichtung Annahme notwendig, außer die Schenkung wäre nach Art eines Gelübdes gemacht, was im Zweifel präsumiert wird (vgl. Bd. I. S. 472 n. 379). Die Bestimmungen weltlicher Gesetze zum Nachteile frommer Zwecke dürfen im Gewissen nicht befolgt werden (z. B. Amortisationsgesetze). Das B. G. B. Einführungsgesetz a. 86 verlangt bei einem Erwerb von über 5000 Mark, das bayerische Einführungsgesetz bei einem Erwerb von über 10 000 Mark staatliche Genehmigung.

Man unterscheidet 1) donatio inter vivos, wenn der Schenker sogleich das Eigentum der Sache auf den Beschenkten überträgt, und donatio mortis causa, wenn der Schenker will, daß die als Geschenk bestimmte Sache erst nach seinem Tode Eigentum des Beschenkten werde; 2) donatio verbalis, Schenkung in Worten, welche, wenn angenommen, ein ius ad rem erzeugt, d. realis, die Schenkung, welche mit Übergabe der Sache geschieht und ein ius in re erzeugt. Erstere unterscheidet sich kaum vom Versprechen. Wenn jemand dem einen eine Uhr verbaliter, dem andern darnach sie realiter schenkt, so ist letzterer Eigentümer der Uhr, ersterer aber hat ein Klagerecht gegen den Schenkgeber.

Auch eine gültige Schenkung kann nach dem natürlichen Recht oder nach den positiven Gesetzen widerrufen werden:

1) wenn die Bedingungen nicht erfüllt wurden;

2) bei Undankbarkeit des Beschenkten, d. i. wegen eines bedeutenden Unrechts, das sich derselbe gegen den Schenker hat zu Schulden kommen lassen (B. G. B. § 530); nicht jedoch können wegen Undanks widerrufen werden: a) donationes remuneratoriae, durch welche der Schenkgeber Wohlthaten oder Dienste vergelten will, welche ihm der Beschenkte, ohne verpflichtet zu sein, geleistet hat (B. G. B. § 534); b) Schenkungen zu frommen Zwecken, wegen Undanks des Prälaten oder Klerikers, weil diese Schenkungen vorzüglich des Seelenheiles wegen gemacht werden und in erster Linie Gott, der nicht undankbar sein kann;

3) wenn dem Schenker eine Nachkommenschaft erwächst; jedoch gilt dies bloß insoweit, daß den Kindern der Pflichtteil bleibt. Bei causae piae kann der Widerruf sich nicht weiter erstrecken;

4) wenn der Schenker selbst verarmt (B. G. B. § 528 u. 529, wenn die Bedürftigkeit nicht eine selbstverschuldete ist oder seit der Schenkung 10 Jahre verstrichen sind).

In der Regel nimmt das Gesetz bei bedeutenden Geschenken eine Frist an, innerhalb welcher ein Geschenk widerrufen werden kann, was aber gleichfalls für causae piae keine Geltung hat. Über die Schenkungen, welche nicht ihre volle Wirkung haben, so daß, wenn der Beschenkte später an der Erbschaft teilhat, das Geschenk mit angerechnet werden muß, siehe oben beim Testament (S. 131).

Ungültig sind nach S. Alf. l. 4. n. 722 (im Widerspruch mit n. 492) Schenkungen, die von demjenigen geschehen, welcher überschuldet ist, und diejenigen, welche mala fide ein solches Geschenk annehmen, sind zur Restitution des Schadens verpflichtet, welcher den Gläubigern daraus erwächst; denn a) der Gläubiger habe nicht bloß ein Recht an die Person, sondern auch ein Recht auf die Sache; b) der Schenkungsvertrag werde erst durch die Annahme seitens des Beschenkten vollendet; dieser wirkt also positiv zu der Handlung mit, durch welche sich der andere in die Unmöglichkeit versetzt, seine Schulden zu bezahlen. Andere dagegen mit Lugo (D. 20. n. 116 seqq., der jedoch selbst das Gegenteil vertritt), Lessius (l. 2. c. 20. dub. 19. n. 168), Molina (Tr. 2. d. 328) halten die Ansicht für probabel, daß, wer nicht selbst die Schenkung veranlaßt, durch die bloße Annahme nicht gegen die Gerechtigkeit sündigt, auch nicht restitutionspflichtig wird, auch wenn er weiß, daß der Schenker dadurch unfähig wird, seine Schulden zu bezahlen; denn dieser ist noch Eigentümer, kann also auch noch Eigentum übertragen, und der Beschenkte ist nicht verpflichtet, ein Geschenk zurückzuweisen, um den Schaden eines andern zu vermeiden, weil er bloß causa permissiva, nicht motiva ist. Nach Lessius und Molina ist es nicht einmal eine Sünde gegen die Liebe, da man nicht seinen eigenen Vorteil zurückzuweisen brauche, um die Gläubiger schadlos zu halten.

101 3. Leihvertrag, Leihe (commodatum), ist ein Vertrag, wodurch eine Sache einem andern umsonst für eine bestimmte Zeit nur zum Gebrauche überlassen wird. Kann die Sache jederzeit zurückgefordert werden, so heißt der Vertrag precarium.

Der Verleihende (commodans) darf 1) die Sache nicht vor Ablauf der bestimmten Zeit zurückfordern, wenn ihm nicht ein gleicher Schaden droht, wie dem Entleiher aus der vorzeitigen Rückforderung; 2) er muß die Fehler der Sache offenbaren; sonst haftet er für den

Schaden; „adiuvari quippe nos, non decipi beneficio oportet"; 3) er muß die außerordentlichen Ausgaben tragen, eventuell sie dem Entleiher zurückerstatten.

Der Entleiher (commodatarius) muß a) die Sache sorgfältig bewahren wie ein vernünftiger Eigentümer, je nach dem Werte des Gegenstandes; sonst haftet er für allen Schaden; b) er darf die Sache nur zu dem vertragsmäßigen Gebrauch verwenden; außerdem haftet er für jeden Schaden, auch wenn dieser aus einem unvorhergesehenen Unfall entsteht, z. B. wenn ich ein mir geliehenes Buch einem Dritten leihe, bei dem es zu Grunde geht, so hafte ich für den Schaden. Die Haftung ist jedoch nicht anzunehmen, wenn der gleiche Schaden auch aus dem vertragsmäßigen Gebrauch eingetreten wäre; c) er muß sie rechtzeitig zurückgeben; sonst haftet er gleichfalls für den zufälligen Schaden; d) er muß die ordentlichen Ausgaben tragen, z. B. die Futterkosten eines Tieres.

Welche Sorgfalt derselbe aufzuwenden hat und in wieweit er für schuldbare Nachlässigkeit haftbar ist, hängt ab vom Willen der Kontrahenten, ferner davon, zu wessen Gunsten der Vertrag ist, ob bloß zu Gunsten des Entleihers oder bloß zu Gunsten des Verleihers oder zum Vorteil beider, oder von den gesetzlichen Bestimmungen. Sicher setzt die Verpflichtung im Gewissen zum Schadenersatz nicht immer eine schwere Sünde voraus; denn oft ist eine schwere Sünde bloß deswegen nicht gegeben, weil der Betreffende eben Restitution auf sich nehmen wollte; ebenso ist zur Verpflichtung im Gewissen nicht immer ein Richterspruch notwendig, auch wo keine schwere Sünde vorliegt. (Ähnlich B. G. B. § 598—606.)

4. Depositum (Verwahrungsvertrag) ist ein Vertrag, durch 102
welchen eine Sache einem andern zur Verwahrung übergeben wird. Der Verwahrer (depositarius) darf a) die Sache nicht gebrauchen ohne den wenigstens präsumierten Willen des Hinterlegers (deponens); sonst muß er den Gebrauch vergüten; b) er muß die Sache so bewahren wie ein vernünftiger Eigentümer und wäre sicher bei einer schwer sündhaften Nachlässigkeit ersatzpflichtig; außerordentliche Sorgfalt anzuwenden ist er regelmäßig nicht gehalten, außer wenn er sich ausdrücklich dazu verpflichtet hat; falls er einen Lohn empfängt, ist auch größere Sorgfalt nötig; c) er muß die Sache auf Verlangen des Deponenten jederzeit zurückgeben. Der Hinterleger muß die Auslagen und den etwa entstehenden Schaden vergüten.

Das Depotgeschäft findet besonders dann Anwendung, wenn jemand sein Kapital sicher hinterlegen oder nicht selbst verwalten will und es deswegen einer Bank zur Verwahrung oder Verwaltung übergiebt, wofür er eine Provision zahlen muß. Werden Wertpapiere deponiert, so ist es an

sich der Bank nicht gestattet, diese zu verpfänden, zumal wenn Gefahr besteht, daß dem Eigentümer ein Schaden erwachse. Das B. G. B. § 698 gestattet die Verwendung hinterlegten Geldes gegen Verzinsung. Voraussetzung bleibt, daß der Verwahrer Sicherheit für rechtzeitige Rückgabe bietet. Werden Zinsen nicht gefordert, so kann er sie für den Gewissensbereich behalten.

Wenn der verwahrten Sache Gefahr droht und gleichzeitig auch der eigenen gleichwertigen Sache, und der Kontrakt, wie gewöhnlich, zum Vorteil des Hinterlegers ist, so kann der Verwahrer zuerst die eigene Sache retten; wenn die Sache des andern weit kostbarer ist, muß man die Sache des andern retten, kann aber für die eigene Schadenersatz fordern; ist aber der Vertrag zum Vorteile des Verwahrers, so muß er die Sache des Hinterlegers retten, ohne ein Recht auf Schadenersatz zu haben. Ebenso beim Leihvertrag, nur daß dieser regelmäßig zum Vorteil des Entleihers ist.

Der Verwahrer ist nicht verpflichtet, die hinterlegte Sache zurückzugeben: 1) wenn er gewiß weiß, daß die Sache gestohlen ist; 2) wenn er selbst eine gerechte und sichere Ursache zur Kompensation hat; 3) wenn er vernünftigerweise fürchtet, der Eigentümer werde die Sache mißbrauchen, z. B. ein Schwert, um seinen Feind zu töten; cf. Ballerini III. p. 561 seqq. (B. G. B. § 688—700.)

Von diesem Vertrage ist zu unterscheiden die Einbringung von Sachen bei Gastwirten, die gewerbsmäßig Fremde beherbergen. Hier verpflichten die Gesetze zur sorgfältigen Bewahrung und zum allfallsigen Schadenersatz selbst da, wo der Verwahrungsvertrag nicht verpflichten würde.

103 5. Mandat, Auftrag, ist ein Vertrag, wodurch jemand einem andern die Führung seiner Geschäfte überträgt, und jener sie umsonst in fremdem Namen zu führen übernimmt. Es ist an sich ein unentgeltlicher Vertrag, und darum hat an sich der Beauftragte, Mandatar, keinen Anspruch auf Lohn; doch kann auch ein Lohn ausbedungen werden, in welchem Falle mehr ein Mietvertrag vorliegt. Der Mandant, Auftraggeber, hat die Pflicht, 1) das vom Beauftragten, Mandatar, Ausgeführte gutzuheißen, 2) diesem die Kosten und den Schaden zu ersetzen, den er bei Ausführung des Auftrages erlitten hat, außer dieser hätte durch schuldbare Unklugheit den Schaden herbeigeführt. Kontrovers ist die Ersatzpflicht, wenn es sich um einen rein zufälligen Schaden handelt, z. B. wenn der Beauftragte unterwegs überfallen und seiner Barschaft beraubt wurde. Zu leugnen ist für gewöhnlich die Ersatzpflicht, wenn der Betreffende um Lohn gedungen war; festzuhalten, wenn die Gefahr an sich schon mit dem Auftrag verbunden und vorausgesehen war.

Der Beauftragte muß 1) die fremde Sache führen wie die eigene; sonst wäre er für den Schaden verantwortlich, der aus sündhafter Nachlässigkeit hervorgeht; 2) er muß sich innerhalb der Grenzen des Auftrags halten; sonst handelt er in eigenem Namen, außer wo er die Zustimmung des Auftraggebers vermuten könnte; 3) er darf vom Gewinne nichts für sich behalten, wenn nicht der Eigentümer zustimmt oder der Beauftragte mehr geleistet hat, als der Auftrag forderte.

Der Auftrag erlischt: 1) mit dem Widerruf des Auftraggebers, der dem Beauftragten kund wurde; 2) mit der Kündigung des Beauftragten, die dem Auftraggeber rechtzeitig kund wurde. In beiden Fällen jedoch 1) und 2) haftet der eine dem andern für den Schaden, der aus dem unbegründeten Widerruf resp. der Kündigung erwächst. „Voluntatis enim est suscipere mandatum, necessitatis consummare"; 3) durch den Tod des Auftraggebers oder des Beauftragten. (Nach dem B. G. B. § 672 erlischt der Auftrag im Zweifel nicht durch den Tod oder den Eintritt der Geschäftsunfähigkeit des Auftraggebers.) Nicht aber erlischt durch den Tod des Auftraggebers ein Auftrag ad pias causas, oder ein Auftrag, nach dem Tode etwas auszuführen; ebenso wenn der Beauftragte den Tod des Auftraggebers nicht kannte oder nicht wußte, daß damit der Auftrag erlösche, muß, was er bona fide gethan, nachher anerkannt werden. (B. G. B. § 662—676.)

Die Geschäftsführung ohne Auftrag (negotiorum gestio) ist ein Quasivertrag, durch welchen jemand die Führung fremder Geschäfte übernimmt, nicht nach ausdrücklichem Auftrag, sondern nach dem präsumierten Willen des abwesenden Eigentümers. Im allgemeinen bestehen die nämlichen Verpflichtungen wie beim mandatum; nur muß hier die Verpflichtung, den durch Nachlässigkeit verschuldeten Schaden gutzumachen, gemildert werden, weil sonst nicht leicht jemand die Geschäfte eines Fremden übernehmen möchte. Und ebenso besteht ein gewisses Anrecht auf Lohn aus dem gleichen Grunde, obwohl das positive Recht dies nicht geradezu einräumt. (B. G. B. § 677—687.)

6. Darlehensvertrag (mutuum) ist ein Vertrag, wodurch 104
das Eigentum einer vertretbaren, verbrauchbaren Sache (res primo usu consumptibilis vel fungibilis) auf den andern übertragen wird mit der Verpflichtung, eine ähnliche Sache von der nämlichen Art und Güte zur bestimmten Zeit zurückzugeben.

Man unterscheidet nämlich: 1) vertretbare Sachen (res fungibiles), welche als Rechtsobjekt schon hinreichend bestimmt sind, wenn nur

ihre Qualität und Quantität festgesetzt ist, und nicht vertretbare, welche nur in ihrer bestimmten Individualität als Rechtsobjekt in Betracht kommen (Pruner, M.-Th. 2. Aufl. S. 543); 2) eine verbrauchbare Sache (res primo usu consumptibilis) (auch im Gegensatz zur „abnutzbaren" Sache), die neben dem Verbrauch keinen weiteren Gebrauch hat, wie Wein, Getreide, Geld, die also durch den Gebrauch verbraucht wird, und eine fruchtbare Sache (res fructuosa), die neben dem Verbrauch einen Gebrauchswert hat, den man als Frucht der Sache bezeichnen kann. Es kann nämlich eine Sache in verschiedener Weise fruchtbar sein: a) naturaliter; so ist fruchtbar die Natur und die Arbeit, insofern sie Dinge hervorbringt, den Naturstoff ändert, dem menschlichen Gebrauch anpaßt, oder per accidens auch, indem sie dieselben von anderswo herbeischafft; b) industrialiter oder instrumentaliter, insofern Werkzeuge helfen, die Dinge zu produzieren, zu adaptieren oder herbeizuschaffen; c) civiliter, wenn man Dinge, die nicht zum Verbrauch, sondern zum Gebrauch bestimmt sind, einem andern leiht, so ist dieser Gebrauch kompensierbar — fructus civilis.

Beim Darlehensvertrag also handelt es sich 1) um eine vertretbare und verbrauchbare, demnach unfruchtbare Sache, während bei der Leihe, Verwahrung, Miete eine nicht vertretbare oder fruchtbare Sache Gegenstand des Vertrags ist; 2) beim Darlehensvertrag wird das Eigentum der Sache auf den andern übertragen, nicht so bei den andern drei Verträgen. Daher geht die dargeliehene Sache (res mutua) dem Entlehner (mutuatarius), Schuldner zu Grunde, bei den andern drei Verträgen dem Eigentümer; 3) beim Darlehensvertrag muß nicht wie bei den drei andern Verträgen individuell die nämliche Sache zurückgegeben werden, sondern es genügt, eine andere Sache von der nämlichen Art und Güte zurückzugeben; sonst wäre das Darlehen unnütz, da die Sache ja nur einen Verbrauchswert hat.

Zu den vertretbaren Sachen gehört auch das Geld, d. i. ein materieller Gegenstand, welcher als allgemeines Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel und als allgemeines Wertmaß dient (Cathrein II. 347). Das Geld ist nicht ein bloßes Zeichen, ein bloßer Repräsentant des Wertes (wie das Papiergeld), sondern ein Gut, das schon aus sich einen Gebrauchswert hat.

Es gelten zunächst folgende Sätze:

1) Man ist verpflichtet, ein Darlehen zu geben denjenigen, welche in Not sind und es voraussichtlich zurückzahlen können. Es ist dies eine Pflicht der Liebe.

In Not sein können nicht bloß Arme, sondern auch Reiche, die aus einem besonderen Grunde ein Darlehen bedürfen, z. B. um einen großen Schaden abzuwenden; dagegen braucht man nicht andern Reichen ein Darlehen zu geben, die es nur gebrauchen, um ihr Besitztum zu vermehren. Weil es eine Pflicht der Liebe ist, braucht niemand sich selbst dadurch schwer zu belästigen. Ecclus. 29. 8, 9: Fraudabit illum pecunia sua, et possidebit illum inimicum gratis. Et convicia et maledicta (sc. mutuatarius) reddit illi (sc mutuatori), et pro honore et beneficio reddet illi contumeliam. Darum braucht man auch kein Darlehen zu geben, wo keine Aussicht ist, dasselbe zurückzuerhalten; wohl aber kann hier die Pflicht des Almosens bestehen.

2) Der Gläubiger (mutuator) darf die Sache nicht vor der Zeit zurückfordern, wenn er sich nicht selbst in gleicher Not befindet; er muß sie aber vor der Zeit zurücknehmen, wenigstens soweit die Zeit nur zu Gunsten des Schuldners bestimmt ist. Es kann aber sein, daß die Zeit auch zu Gunsten des Gläubigers bestimmt ist und daß ihm aus der vorzeitigen Rückgabe ein Schaden erwächst, ein Gewinn entgeht. Hier braucht er das Darlehen nicht vor der Zeit zurückzunehmen oder er darf Kompensation verlangen. Der Schuldner (mutuatarius) muß das Darlehen zur bestimmten Zeit zurückgeben, sonst haftet er für allen Schaden und entgehenden Gewinn, S. Alf. l. 4. n. 755; falls keine Zeit bestimmt ist, wenn der andere es fordert, aber erst in einer nach billigem Urteil zu bestimmenden Frist; denn das Darlehen soll dem Schuldner eine Wohlthat sein, nicht Schaden bringen.

B. G. B. § 609 bestimmt bei Darlehen von mehr als 300 Mark eine Kündigungsfrist von 3 Monaten, bei geringeren Darlehen eine solche von einem Monate, wenn nicht eine andere Frist festgesetzt ist. Sind Zinsen nicht ausbedungen, so kann der Schuldner auch ohne Kündigung das Darlehen zurückgeben.

3) Jeder Gewinn, der wegen des Darlehens als solchen gegeben 105
wird, ist Wucher (usura) und sowohl durch das natürliche als positivgöttliche und kirchliche Recht verboten. Man kann unterscheiden den Zins (usura), dasjenige, was man kraft des Darlehens empfängt, und Interesse, was man auf andere Titel hin bei Gelegenheit des Darlehens empfängt, wenn auch in der Regel beide Ausdrücke nicht strenge geschieden werden. Zinsnehmen ist an sich immer wucherisch. Das Conc. Lat. V. sess. V. (Denzinger, Enchir. n. 623) definiert: „Das ist der eigentliche Sinn von Wucher, daß man aus dem Gebrauch einer nicht fruchtbringenden Sache, ohne alle Mühe, ohne Aufwand irgendwelcher Unkosten, ohne Übernahme irgend einer Gefahr Gewinn und Frucht zu

ziehen bemüht iſt." Der Begriff des Wuchers liegt alſo nicht darin, a) daß man übermäßig Zins fordert; b) daß man von Armen Zins fordert, alſo die wirtſchaftliche Not derſelben ausbeutet, im Gegenſatz zu Reichen, die freiwillig ein Darlehen fordern; c) auch nicht im Zwecke, zu dem man ein Darlehen giebt, ob zum Gebrauch oder Verbrauch, Produktiv- oder Konſumptivdarlehen, ſondern einfach darin, daß man für eine unfruchtbare Sache ſich einen Gewinn kraft des Darlehens zahlen läßt.

Denn a) es widerſtreitet dem Naturrecht, ſich einen Gebrauchswert zahlen zu laſſen, den die Sache nicht hat. S. Th. 2. 2. q. 78. a. 1: Accipere usuram pro pecunia mutuata, est secundum se iniustum, quia venditur id quod non est; per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur; cf. ad 5 et 6; b) die hl. Schrift verbietet das Zinsnehmen. Ps. 14. 1, 5: Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? . . . qui pecuniam suam non dedit ad usuram. Ezech. 18. 13; Luc. 6. 35: Mutuum date, nihil inde sperantes. Benedikt XIV. (De syn. dioec. l. 10. c. 4. n. 6) ſagt, in dieſen Worten ſei nach der einſtimmigen Anſicht der Konzilien, Väter und Päpſte der Wucher verboten.[1] c) S. Ambrosius in Tob. cc. 13. 14. per tot. insbeſ. n. 49: Quodcumque sorti accedit, usura est: quod velis ei nomen imponas, usura est. S. Augustinus in Ps. 36. sermo 3. n. 6: Si plus quam dedisti expectas accipere, fenerator es, et in hoc improbandus. d) Im kanoniſchen Recht (tit. „De usuris") verbieten die Päpſte ſtrenge den Wucher unter ſchweren Strafen; der öffentliche und notoriſche Wucherer ſoll von der kirchlichen Gemeinſchaft ausgeſchloſſen werden, iſt in foro interno der Abſolution unwürdig, gilt als infamis, und wenn er unbußfertig ſtirbt, ehe er Genugthuung geleiſtet hat, wird er des kirchlichen Begräbniſſes beraubt. Das Konzil von Vienne (1311) lehrt, diejenigen ſeien als Häretiker zu beſtrafen, welche lehren, Wucher ſei erlaubt (Clem. l. 5. tit. 5. De usuris c. un.)

Jede neue Verpflichtung alſo oder Belaſtung, die außer der im Darlehensvertrag ſelbſt ſeiner Natur nach enthaltenen auferlegt wird, iſt wucheriſch, welcher Art auch immer ſie ſei.

Es iſt darum a) nicht Wucher, aus Dankbarkeit eine Gegenleiſtung für das Darlehen zu hoffen oder zu beabſichtigen, ſelbſt wenn dieſe Abſicht ausgeſprochen wird, oder anzunehmen, wenn der andere vielleicht auch fürchtet, er werde ohne ein ſolches Anerbieten das Darlehen nicht erhalten, wenn man nur auch nicht indirekt als Forderung der Gerechtigkeit etwas

[1] Wenn es Deut. 23. 19 heißt: Non foenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno, ſo erklären manche dieſe Erlaubnis Zins vom Fremden zu nehmen entweder als Kriegsrecht, Schenkung Gottes; andere ſchließen, das Zinsnehmen müſſe auch damals ſchon nicht allgemein ungerecht geweſen ſein.

beanſprucht. In dieſem Sinne von einer usura palliata iſt Innoc. XI. pr. 42 zu verſtehen: Usura non est, dum ultra sortem aliquid exigitur tamquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tamquam ex iustitia debitum.

b) Es iſt Wucher, dem andern aufzulegen, daß er für das Darlehen ſeine Waren bei einem Beſtimmten einkaufe, auch wenn ſie da nicht teurer verkauft werden; denn darin liegt eine Beſchränkung der Freiheit, ein Mehrfordern, als man gegeben hat.

c) Es iſt kein Wucher, wenn man jetzt jemand Getreide leiht mit der Bedingung, daß er zu einer beſtimmten Zeit den dann geltenden Preis oder das Getreide zurückgebe, auch wenn der Preis ein höherer iſt als der jetzige, falls der Eigentümer es auch aufbewahrt hätte; ebenſo nicht, den jetzt geltenden höheren Preis auszubedingen, falls man es jetzt verkaufen würde; wohl aber iſt es an ſich Wucher, den höchſten Preis, der in der Zwiſchenzeit eintreten wird, zu fordern; denn wenn man es nicht bis zur Zeit des höchſten Preiſes aufbewahrt hätte, verlangt man mehr, als man hingegeben.

d) Nach Alex. VII. pr. 92: Licitum est mutuanti, aliquid ultra sortem exigere, si se obliget ad non repetendam sortem usque ad certum tempus, iſt zwar die Verpflichtung, das Kapital innerhalb einer beſtimmten Zeit nicht zurückzufordern, kein Recht, Zins zu nehmen; aber ſich für lange Zeit dazu verpflichten, kann ein Grund ſein, weil man ſich da faſt immer der Gefahr eines Schadens, eines Verluſtes ausſetzt, und certum tempus iſt nicht gleich longum tempus. S. Alf. n. 760. Wenn dagegen vielleicht eine Laſt darin liegt, daß man auf den Gebrauch des Geldes für eine Zeit verzichtet, ſo hat man auch den Vorteil, daß der andere die Aufbewahrung und die Gefahr auf ſich nimmt. Innoc. XI. pr. 41: Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda, et nullus sit, qui non maioris faciat pecuniam praesentem quam futuram; potest creditor aliquid ultra sortem a mutuatario exigere et eo titulo ab usura excusari.

4) Dagegen iſt es erlaubt, über das Kapital hinaus etwas anzu- 106
nehmen (Intereſſe) aus nachfolgenden Titeln: a) damnum emergens, b) lucrum cessans, c) periculum sortis, d) poena conventionalis, e) ſtrittig iſt der titulus legis civilis.

a) Damnum emergens, der Schaden, den jemand wegen des Darlehens erleidet; denn es iſt nicht billig, daß jemand aus einer Wohlthat einen Schaden erleide. S. Th. 2. 2. q. 78. a. 2. ad 1. Benedict. XIV., De Syn. dioec. l. 10. c. 4. n. 2. Bedingung aber iſt, α) daß das Darlehen Urſache des Schadens ſei, β) daß man nicht mehr fordere als den Erſatz des Schadens, γ) daß der Zins von Anfang an ausbedungen ſei; denn vielleicht hätte ſich der Entleiher an einen andern gewendet, der keinen Schaden erlitten hätte. S. Alf. n. 769.

b) Lucrum cessans, der Gewinn, der dem Darleiher entgeht. S. Alf. n. 768; Benedict. XIV. „Vix pervenit" 26. Iun. 1749. Die Billigkeit gestattet nicht, daß jemand, während er eine Wohlthat erweist, einen Gewinn verliere; denn das hieße einen Nachteil erleiden. Die Bedingungen sind die gleichen wie beim damnum emergens, nämlich α) daß das Darlehen Ursache sei vom Verlust des Gewinnes, β) daß man nichts fordere als den entgangenen Gewinn, und zwar nicht immer ganz, sondern nach Maßgabe der Hoffnung, die man hatte, und unter Abzug der Ausgaben, γ) daß der Zins von Anfang an ausbedungen sei.

Wenn der hl. Thomas (2. 2. q. 78. a. 2. ad 1) diesen Titel auszuschließen scheint, indem er sagt: Recompensationem damni quod consideratur in hoc quod pecuniâ non lucratur, non potest in pactum ducere; quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo, so will er damit bloß eine volle Entschädigung des zu hoffenden Gewinns ausschließen, nicht aber eine nach vernünftigem Urteil zu bemessende, wie dies aus S. Th. 2. 2. q. 62. a. 4. et ad 1 et 2 hervorgeht, „quia minus est habere aliquid in virtute, quam habere actu".

c) Periculum sortis, die Gefahr, welche dem Kapital droht. Es muß aber sein α) eine wirkliche Gefahr (p. verum), die jedoch nicht vorhanden ist, wenn dem Darleiher hinreichende Sicherheit oder Bürgschaft geleistet wird; derselbe muß aber auch die angebotene Sicherheit oder Bürgschaft annehmen; β) eine besondere oder außerordentliche Gefahr (p. speciale oder extraordinarium), die in den besonderen Verhältnissen des Schuldners ihren Grund hat, z. B. weil er wenig bekannt, unzuverlässig ist, wenig Vermögen besitzt, auf sein Vermögen nicht sieht, es verschwendet, das Geld zu einem gefährlichen Geschäft verwenden will; nicht aber genügt die gewöhnliche, gemeinsame Gefahr (p. commune), in welcher das Kapital in gleicher Weise auch beim Gläubiger wäre.

Daß die Gefahr für das Kapital ein Titel für Zinsnehmen sei, ergiebt sich aus der oben angeführten Definition, welche das Lat. 5. sess. 5. vom Wucher giebt, wo es die Gefahr indirekt als zulässigen Titel bezeichnet. S. C. de prop. fide 1645 bei S. Alf. n. 765. Der innere Grund ist nach S. Thomas (?), De usuris op. 75. c. 6: Res quae extra periculum possidentur eiusdem speciei, plus aestimantur, quam eaedem existentes in periculo. Natürlich muß auch das richtige Verhältnis zwischen Gefahr und Zins eingehalten werden, wie es in der angeführten Entscheidung der Kongregation heißt: Dummodo habeatur ratio qualitatis periculi et probabilitatis eiusdem ac servata proportione inter periculum et id quod accipitur. Und zwar ist schon „das sich einer Gefahr aussetzen" um Geld

abschätzbar, so daß man den Zins behalten darf, wenn man nachher auch das ganze Kapital zurückbekommt. S. Alf. l. c. Es braucht auch keine besonders große Gefahr zu sein; es genügt überhaupt jede Gefahr für das Kapital, die in den Verhältnissen des Schuldners ihren Grund hat. Bedingung aber ist, daß auch hier der Zins vertragsmäßig ausbedungen wurde.

d) Poena conventionalis, ein Vertrag über eine vom Schuldner im Falle der Säumigkeit zu zahlende Strafe. Doch ist hier erforderlich, α) daß die Säumigkeit des Schuldners bedeutend und schuldbar sei; β) daß auf seiten des Gläubigers die Absicht fehle, durch die beigefügte Strafe einen Gewinn zu machen; diese Absicht wäre sicher da, wenn man die Zahlung zu einer Zeit verlangt, wo man die Zahlungsunfähigkeit des Schuldners voraussieht, oder wenn man wünscht, daß der Schuldner nicht zahlen könne; γ) daß die Strafe mäßig sei und im Verhältnis zur Säumigkeit stehe. S. Alf. n. 766.

e) Lex civilis, der gesetzliche oder ortsübliche Zinsfuß ist an 107
sich kein erlaubter Titel des Zinsnehmens; denn weder Gesetz noch Gewohnheit können je dem natürlichen oder positiv-göttlichen Gesetze derogieren; doch kann der gesetzliche oder ortsübliche Zinsfuß ein Titel des Zinsnehmens sein, insofern ihm die übrigen Titel zu Grunde liegen oder insofern er ein Zeuge dafür ist, daß unter den obwaltenden Umständen der Charakter des Darlehensvertrags vielfach eine Änderung erleidet.

Man hat zur Rechtfertigung des gesetzlichen oder ortsüblichen Zinsfußes sich berufen entweder auf das Obereigentumsrecht des Staates, kraft dessen derselbe, wie er Steuern und Lasten zum Gemeinwohl auflegt oder in der Präskription das Eigentum auf einen andern überträgt, so auch bestimmt, daß, wer ein Darlehen nimmt, dem Gläubiger einen Zins zahle wegen der Vorteile, die das Gemeinwesen aus dem Verkehr zieht; oder auch der Darleiher des Geldes sei nur der Funktionär des Staates, dem das Obereigentum am Kapital zustehe, und beziehe für diese seine Funktion den Zins als eine Art Entlohnung. Oder man hat den Zins angesehen als eine Art Prämie, die der Staat für das Geldausleihen festsetzt und welche natürlich von dem gezahlt werden muß, der den Vorteil davon hat; oder man beruft sich auf die allgemeine, gegenseitige Einwilligung und Gewohnheit Zins zu zahlen, weil man sonst kein Darlehen erhalten würde. — Es ist nun gewiß, daß das Zinsnehmen und -geben gewisse große Vorteile bringt. Es erleichtert das Ausleihen von Kapitalien, ermöglicht große Unternehmungen, die der einzelne sonst nicht auszuführen vermöchte, befördert Handel und Gewerbe, es wird den Unmündigen, Dienstboten und andern, die keine Geschäfte treiben können,

Gelegenheit geboten, sich Einkünfte zu sichern, besonders für die Tage des Alters, der Krankheit; Leute, die dadurch ein sorgenfreies Leben gewinnen, können sich den höheren gesellschaftlichen Zwecken widmen; es wird der wucherischen Ausbeutung entgegengewirkt. Anderseits aber ist der ganze Kapitalismus auf das Zinsnehmen aufgebaut.

Die eigentliche, innere Begründung für die jetzt allgemein behauptete Erlaubtheit des Zinsnehmens aber ist folgende: das Geld ist zwar an sich unfruchtbar und hat auch in unserer Zeit diese seine Natur nicht geändert; aber unter den gegenwärtigen Verhältnissen kann es jederzeit leicht fruchtbringend angelegt werden, sei es, daß man es zu fruchtbringenden Unternehmungen giebt, sei es, daß man fruchtbringende Dinge kauft, und dieses, in Verbindung mit der Unsicherheit der geschäftlichen Verhältnisse, erlaubt einen mäßigen Zins, wie er im gesetzlichen oder landesüblichen Zinsfuß zum Ausdruck kommt. Sowohl als Produktionsmittel, wie als Tauschmittel betrachtet, berechtigt also das hingegebene Geld zum Zinsnehmen. Es ist dies nicht der Titel des lucrum cessans der Alten, weil dieser Titel in seiner Existenz und in seinem Betrage im einzelnen Falle nachgewiesen werden mußte, während die Möglichkeit eines Gewinnes jetzt immer angenommen werden darf. Natürlich kann auch jetzt noch durch übermäßigen Zins gefehlt werden, ebenso kann auch jetzt noch die Pflicht der Liebe bestehen, Armen ein unverzinsliches Darlehen zu geben. Ferner ist der landesübliche Zins ein verschiedener je nach der Gefährlichkeit des Unternehmens, zu welchem ein Darlehen gegeben wird. (Palmieri, nota in Ballerini III. p. 646 seqq.)

Für die Praxis hat der apostolische Stuhl längst durch eine Reihe von Dekreten des hl. Officiums und der Pönitentiarie Entscheidungen gegeben (S. Off. 3. Iul. 1822; 18. Aug. 1830; 31. Aug. 1831; 17. Ian. 1838; 18. Febr. 1872; Poenit. 16. Sept. 1830; 14. Aug. 1831; 7. Mart. 1835). Der Inhalt dieser Dekrete ist: 1) Die Gläubigen sind nicht zu beunruhigen (non sunt inquietandi fideles) und nicht zur Restitution zu verpflichten, noch ist ihnen im Bußsakamente die Absolution zu verweigern, wenn sie nach dem gesetzlichen Zinsfuß ohne irgend einen andern Titel Zins nehmen, bis der hl. Stuhl eine definitive Entscheidung getroffen hat, der sie bereit sein müssen, sich zu unterwerfen. 2) Die Priester sind nicht zu beunruhigen und der Absolution zu berauben, welche behaupten, das Staatsgesetz sei ein hinreichender Titel, etwas über das Kapital hinaus zu nehmen ohne einen andern Titel, und ebenso sind auch die Beichtväter nicht zu beunruhigen,

welche die Pönitenten, die in solcher Weise Zins nehmen, absolvieren, bis der hl. Stuhl eine definitive Entscheidung gegeben hat, der sie bereit sein müssen, sich zu unterwerfen. (Coll. Conc. Laac. Tom. VI. p. 677—690.)

Zu diesen Entscheidungen ist zu bemerken:

1) Die Worte: Non sunt inquietandi sind nicht ein bloßes tolerare, sondern ein positives permittere (S. Alf. l. 4. n. 765; Scavini IV. n. 223); es liegt also eine positive Erlaubnis der Kirche vor.

2) Die Dekrete geben selbst keine Gründe für die Entscheidung an; aber es ist klar, daß ein Titel vorliegen muß, welcher unter den gegebenen Verhältnissen den Zins erlaubt macht; sonst hätte die Kirche es nicht erlauben können, man müßte denn auf das Obereigentumsrecht der Kirche rekurrieren.

3) Die Kirche hat die Erlaubnis mit Klauseln gegeben, einmal weil die Gefahr des Wuchers sehr nahe liegt wegen der Ungleichheit von Leistung und Gegenleistung, und dann weil die jetzige Erlaubnis eine Eigenschaft des Geldes voraussetzt, die in unseren Verhältnissen begründet ist, die sich aber ändern kann. Damit sind die früheren kirchlichen Zinsverbote keineswegs als ungerechtfertigt dargethan, da diese das Geld nach seinen wesentlichen Eigenschaften als Tauschmittel und darum als unfruchtbare Sache betrachteten. Es ist freilich nicht zu erwarten, daß die Verhältnisse sich so schnell ändern und deswegen wieder andere Entscheidungen erfolgen werden. — Dagegen haben diese Dekrete nicht den Sinn einer absoluten, positiven Approbation des gesetzlichen Zinsfußes; deswegen wurde dem Bischof von Viviers, welcher berichtete, einzelne Priester seiner Diöcese predigten absolut, der Zins sei erlaubt, vom Kardinal de Gregorio unter dem 7. März 1835 geantwortet: Hos sacerdotes probari non posse, quia privata auctoritate definiunt quaestionem, quam sancta Sedes nondum voluit definire.

Wo ein gesetzlicher Zinsfuß besteht, ist dieser einzuhalten, weil das Gesetz ja auch sonst den Preis jeder Ware bestimmen kann; wo ein gesetzlicher Zinsfuß nicht besteht, gilt der landesübliche, solange er gerecht ist; er könnte aber ungerecht sein, wenn er a) durch Zurückhalten der Geldmächte allzusehr in die Höhe geschraubt worden ist, b) wenn er dadurch ungerechterweise in die Höhe geschraubt wurde, daß Unternehmer gefährlicher und ungerechter Spekulationen hohe Zinsen zahlen. Ein Zeichen ungerechten Gewinnes wäre es, wenn nach Abzug des Zinses nur ein sehr geringer Gewinn für die Arbeit bleibt, der ja auch ein guter Teil am Gewinn gebührt.

S. Offic. 18. Aug. 1858: Quoad quantitatem eorum fructuum conventionalium, et fructus de fructibus rationem habendam esse in singulis casibus, habito respectu ad omnes et singulas circumstantias locorum, personarum et temporum iuxta regulas ss. canonibus et a probatis auctoribus traditas. Et dentur decreta 13. Ian. 1780 et 26. Mart. 1840.

108 Im Anschlusse hieran behandeln die Autoren die montes pietatis, die Pfandleihanstalten, errichtet zu dem Zwecke, daß die Armen gegen ein Pfand Geld oder auch Getreide (montes frumentarii) leihen konnten. Sie sind eine Erfindung christlicher Liebe, um die Armen gegen Wucher zu sichern. Das Lat. Conc. V. sect. 10 hat sie approbiert und das Conc. Trid. sess. XX. c. 8. de Reform. sie der Obsorge der Bischöfe empfohlen. Bei solchen Anstalten kann erlaubterweise etwas genommen werden, soviel nämlich als notwendig ist, um diese Anstalten zu erhalten und die laufenden Ausgaben zu decken. Wird zur bestimmten Zeit nicht gezahlt, so wird das Pfand verkauft und der Überschuß nach Abzug des Kapitals und der Kosten den Armen gegeben. Der apostolische Stuhl erteilt auf Ansuchen auch die Erlaubnis, etwas mehr zu fordern, um dies zu einem guten Zwecke zu verwenden; doch müssen diese Ausgaben genau von den andern geschieden und die Schuldner davon verständigt werden. Durch päpstliche Dekrete wurde auch erlaubt, daß diejenigen, welche ihr Geld an solchen Anstalten deponierten, einen mäßigen Zins nehmen, welcher natürlich von den Schuldnern gezahlt werden mußte.

Es ist kein Zweifel, daß unter den angegebenen Bedingungen auch Private solche Leihanstalten einrichten dürfen; doch können sie leicht zum Wucher mißbraucht werden.

109 7. Verschieden vom Darlehen ist der Rentenkauf (census), wonach jemand durch Hingabe einer Geldsumme oder einer Sache sich das Recht erwirbt, aus der Sache oder von der Person eines andern eine Rente zu beziehen. Wer die Rente zahlen muß, heißt censuarius, wer sie empfängt, censualista. Man unterscheidet 1) census realis, wenn er auf einer fruchtbringenden Sache ruht, so daß er mit der Sache auch auf die Erben oder Rechtsnachfolger übergeht. Diese Rente geht mit der rentierenden Sache zu Grunde, wenn man sich nicht durch einen neuen Vertrag unter Minderung der Rente gegen diese Eventualität sicher stellte; und census personalis, der an der Person haftet, die entweder aus dem Erträgnisse ihrer Arbeit oder aus sonstigen Gütern ihn zahlt; 2) census reservativus, wenn man dem andern volles Eigentumsrecht auf eine Sache einräumt unter dem Vorbehalt eines Teiles der Früchte oder einer entsprechenden Geldsumme, und consignativus, wenn man sich durch Hingabe einer Geldsumme das Recht auf einen Teil der Früchte aus dem Eigentum des andern sichert; 3) census redimibilis oder irredimibilis, ablösbar oder nicht

ablösbar, je nachdem der Vertrag, sei es einseitig, sei es von beiden Seiten auflösbar ist oder nicht.

Der Rentenkauf ist also nichts anderes als ein Kaufvertrag und darum nach den Regeln des Kaufvertrags zu beurteilen. Zu seiner Erlaubtheit gehört also vor allem die aequalitas, d. h. daß die Höhe der Rente dem bezahlten Preis entspricht und umgekehrt; die Bestimmung kann gesetzlich oder gewohnheitsgemäß erfolgen. Der census reservativus ist sicher erlaubt; denn jeder kann mit seinem Vermögen anfangen, was er will. Deswegen ist der census realis sicher erlaubt; gleiches gilt vom personalis. Das Verbot Pius' V. „Cum onus" 17. Ian. 1568 gegen letzteren war wegen Gefahr des Mißbrauches gegeben, ist aber jetzt abgeschafft und betraf überhaupt nur Italien. Gegen den census irredimibilis kann naturrechtlich auch nichts eingewendet werden, ebensowenig gegen den Rentenkauf, der von seiten des Verkäufers, Rentenschuldners (censuarius) aufgelöst werden kann. Schwierigkeiten hat man erhoben gegen den Rentenkauf, der von seiten des Käufers, Rentengläubigers (censualista) oder von beiden Seiten auflösbar sei, weil man darin eine usura palliata entdeckte. Allein einerseits ist es doch ein Kaufvertrag, bei welchem man sich ja immer den Rückkauf ausbedingen kann, und dann sind nach den jetzt bestehenden Bestimmungen beim Darlehensvertrag Zinsen erlaubt, also fällt die Schwierigkeit. (B. G. B. § 1199 ff. Nach § 1201 steht dem Gläubiger das Recht nicht zu, die Ablösung zu verlangen. Jede Rentenschuld kann nach 30 Jahren abgelöst werden, § 1202.)

8. Gesellschaftsvertrag und contractus trinus. Der 110
Gesellschaftsvertrag (societas) ist ein Vertrag, wodurch zwei oder mehrere sich vereinigen, um durch Vereinigung fruchtbringender Sachen (Kapital oder Arbeit) einen gemeinsamen Gewinn oder gemeinsamen Gebrauch zu erzielen. Bedingung ist, daß Gewinn und Verlust und Lasten verhältnismäßig gleich seien. (B. G. B. § 705—740. Nach § 722 hat, wenn die Anteile der Gesellschafter am Gewinn oder Verlust nicht bestimmt sind, jeder Gesellschafter ohne Rücksicht auf die Art und Größe seines Beitrags einen gleichen Anteil am Gewinn und Verlust.)

Der contractus trinus aber ist ein Vertrag, wodurch der eine sein Kapital, der andere seine Arbeit zum gemeinsamen Gewinn gab, der erste aber in zwei neuen Verträgen durch Minderung seines Gewinnanteils sich einen geringeren, aber sicheren Gewinn und die Rückgabe des Kapitals

sicherte, auch wenn das Geschäft keinen Gewinn abwarf oder das Kapital zu Grunde ging. Als usura palliata wurde der Vertrag vielfach für unerlaubt gehalten. Aber wenn das richtige Verhältnis zwischen Last und Gewinnanteil eingehalten ist, und insbesondere seit den kirchlichen Milderungen betreffs des Zinsgebens, kann man den Vertrag nicht als unerlaubt bezeichnen. In diesem Sinne ist auch das Verbot desselben durch Sixtus V. 1586: „Detestabilis avaritiae" aufzufassen. Vom Darlehensvertrag unterscheidet sich dieser Vertrag nur dadurch, daß er auf ein bestimmtes Geschäft ging und der Gewinn zu einem großen Teil dem Gelde zuzuschreiben war.

Eine besondere Art der *Gesellschaftsverträge*, bei welchen an sich jeder mit seinem ganzen Vermögen für die Schulden haftet, sind die *Aktiengesellschaften*, bei welchen nur eine beschränkte Haftung besteht. Bei diesen wird das Einlagekapital in bestimmte gleiche Teile zerlegt, und jeder Teilnehmer ist nur nach Maßgabe seiner Aktien zu den Zwecken und Schulden der Gesellschaft beizutragen verpflichtet. Eine solche Gesellschaft kann sich aber nur bilden mit ausdrücklicher Erklärung der beschränkten Haftbarkeit, damit jeder, welcher sich mit ihr in eine geschäftliche Beziehung einläßt, von Anfang an auf die damit verbundene Gefahr aufmerksam gemacht sei. Die Aktiengesellschaften haben unleugbare Vorteile, indem sie den Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens befördern. Sie ermöglichen es, in kurzer Zeit große Kapitalien zusammenzubringen und vermöge der beschränkten Haftbarkeit auch solche gewagte Unternehmungen anzugreifen, welche ein Privater niemals unternehmen könnte und auch der Staat nicht unternehmen dürfte. Alle größeren Unternehmungen auf dem Gebiete der Eisenbahnen, der Kanäle, des Bergbaues u. s. w. verdanken den Aktiengesellschaften ihre Entstehung und Förderung. Sie ermöglichen eine Zusammenfassung der kleineren Kapitalien, der vereinzelten Kräfte, statten die mittellose Intelligenz mit Kapital aus u. s. w.

Dem stehen aber auch große Nachteile entgegen. An sich ist schon die Ablösung des Kapitals von der persönlichen Haftbarkeit bedenklich und nur deswegen zulässig, weil schwere Nachteile für weite Kreise der Gesellschaft aus einer unbeschränkten Haftbarkeit sich ergeben können. Es besteht ferner einerseits die Gefahr, daß das Gesellschaftskapital bei dem geringen Einfluß der Aktionäre auf den Betrieb schlecht verwaltet werde, anderseits, daß nicht der Zweck, dem die Gesellschaft dienen soll, hervorgehoben werde, sondern das Geldinteresse. Sie begünstigen aber auch den Gründungsschwindel. Die Leichtigkeit, große Kapitalien zusammenzubringen und mühelosen Gewinn zu ernten, reizt zu unnützen und schwindelhaften Unternehmungen, bei welchen sich die Gründer bereichern,

dagegen eine große Anzahl Unerfahrener wirtschaftlich zu Grunde gerichtet wird. Dies geschieht in verschiedener Weise. Ein Unternehmen mit allem Zubehör wird von den Gründern möglichst hoch, oft in übertriebener Weise veranschlagt und als Aktivum aufgeführt, und das Publikum zeichnet dann die Aktien bis zur vollen Höhe. Bis zum Beginn des Betriebs des Unternehmens wird an die Aktionäre ein Bauzins aus dem Aktienkapital gezahlt; dann aber ist das Unternehmen umsoviel weniger wert, als Bauzins gezahlt wurde. Um diesen Abgang zu decken, sind entweder schwindelhafte Unternehmungen notwendig, oder es werden keine Dividenden gezahlt, und die Aktien fallen. Am schlimmsten ist es, wenn die Gründer den Bauzins selbst erheben und erst bei Beginn des Betriebs die Aktien in die Welt bringen.

Eine weitere Gefahr liegt in der sogenannten Agiotage. Sie besteht darin, daß die Gründer ihr Unternehmen mit Aufwand der ganzen Kapitalkraft auf eine künstliche Höhe bringen, eine Steigerung der Aktien durch Scheinkäufe und Verkäufe hervorbringen und dann die Aktien weit über den Nominalwert losschlagen. Ebenso ist es eine Agiotage, wenn Unternehmer, deren Aktien einen reellen hohen Kurs haben, neue Aktien mit dem nämlichen Agio herausgeben und das Agio als Gewinn einnehmen.

Die Aktiengesellschaften geben ferner wilder Spekulation und ungezügeltem Börsenspiel günstigen Tummelplatz. Abgesehen von der Aufsaugung des Kleingewerbes durch den Großbetrieb, giebt auch die Höhe der Dividenden, soweit sie nicht im Verhältnis steht zu der übernommenen Gefahr, zu Bedenken Anlaß. Darum erfordern sie vor allem eine strenge Regelung und Einschränkung durch die Gesetzgebung und Überwachung durch die Staatsgewalt.

9. Hierher gehört auch die Beurteilung des Vertrags mohatra, eine 111
Art Rückkaufsvertrag, wodurch jemand eine Sache um höheren Preis auf Kredit verkauft, um sie sofort um niedrigeren Barpreis zurückzukaufen, z. B. es verkauft jemand auf Kredit ein Paar Ochsen um 800 Mark, kauft sie aber sofort um 700 Mark bar zurück. Das Ganze ist nichts anderes als ein Darlehensvertrag mit Ausbedingung von Zinsen und deswegen ebenso zu beurteilen. Nur insofern er zur usura palliata mißbraucht wurde, ist er von Innoc. XI. pr. 40 verboten: Contractus mohatra licitus est, etiam respectu eiusdem personae, et cum contractu retrovenditionis praevie inito cum intentione lucri. Sonst ist der Rückkaufsvertrag (retrovenditio), wodurch jemand sich das Recht vorbehält, die Sache wieder zurückzukaufen oder zu verkaufen, nicht unerlaubt, wenn nur die auferlegte Last bei der Preisausmessung berücksichtigt wird.

Bedeutungsvoller für unſere Zeit iſt das Diskontgeſchäft. Unter Diskont verſteht man an ſich den Rabatt, den Vorteil, welchen man bei einer frühzeitigen Zahlung hat. Dann aber iſt Diskont auch der Abzug vom Nominalbetrag einer innerhalb einer gewiſſen Friſt fälligen Forderung (z. B. Wechſel), den derjenige einbehält, welcher die Forderung vor Verfall ankauft oder in Zahlung nimmt. Der Diskont hat die Aufgabe, Bargeld zu verſchaffen; aber es kann ſein, daß der Diskont mehr beträgt als der Gewinn aus dem Kapital; dies iſt beſonders der Fall, wenn wegen kleiner Mängel der Schuldforderung ein ganz unverhältnismäßig hoher Abzug gemacht wird.

§ 82. Die oneroſen Verträge.

112 1. Der Kaufvertrag (emptio — venditio) iſt ein Vertrag, nach welchem ein beſtimmter Preis gegeben wird für eine Ware oder umgekehrt. Der Kaufvertrag iſt ſeinem Weſen nach durch den Konſens der Parteien vollendet, wenn nicht die Parteien ſelbſt oder das Geſetz es anders beſtimmen. Der Käufer hat deswegen ſofort ein ius ad rem. Das Eigentum aber wird nach gemeinem Recht erſt durch Auslieferung, Übergabe an den Käufer übertragen und zwar bloß dann, wenn er den Preis bezahlt oder anbietet oder wenigſtens Bürgſchaft dafür leiſtet oder der Verkäufer dem Käufer ſonſt Vertrauen zeigt. (B. G. B. § 446 ſetzt Ähnliches voraus.) Wenn darum die Sache an einen verkauft, dann aber an einen andern ausgeliefert worden iſt, ſo gehört ſie dem zweiten Käufer, wenn dieſer nur bona fide und ohne Kenntnis des früheren Vertrags geweſen iſt. Doch muß der Verkäufer dem erſten Käufer den etwa zugefügten Schaden erſetzen. Iſt die Sache aber noch nicht an den zweiten Käufer ausgeliefert worden, ſo iſt ſie dem erſten zu geben.

Gegenſtand des Kaufvertrags kann ſein jede Sache, die ſich im Verkehr befindet, auch unkörperliche Rechte, z. B. Schuldſcheine, auch ſtrittige Rechte oder zukünftige Dinge, nach Maßgabe der Hoffnung, ſolche Rechte zu realiſieren oder ſolche Dinge zu erlangen.

Der Verkäufer hat die Pflicht, den Käufer auf die bedeutenden Fehler aufmerkſam zu machen, die ihm Schaden bringen könnten. Wenn er dies unterläßt und der Fehler die Subſtanz der Sache berührt oder ausdrücklich dieſe beſtimmte Eigenſchaft als Bedingung in den Vertrag aufgenommen wurde, ſo iſt der Kauf ungültig. Handelt es ſich um

accidentelle Fehler, die sonst dem Käufer keinen Schaden bringen, so ist zu unterscheiden: a) Auf Befragen muß der Verkäufer alle Fehler angeben; wenn er es unterläßt, so kommt es darauf an, ob die betreffende Eigenschaft Ursache des Vertrags war; in diesem Falle ist der Vertrag auflösbar; das würde auch gelten, wenn eine Täuschung von seiten des Käufers ausgeht. b) Ohne gefragt zu sein, braucht er accidentelle Fehler, die den Wert der Sache nicht bedeutend mindern, nicht anzugeben, wenn er nur den Preis entsprechend mindert, er darf sie aber auch nicht hinterlistigerweise verbergen. c) Eine Pflicht, offenkundige und auffallende Fehler anzugeben, kann bestehen, wenn der Verkäufer aus der Einfalt oder einer besonderen Frage des Käufers erkennt, daß dieser den Fehler nicht bemerkt.

B. G. B. §§ 459—497. Der Verkäufer haftet dem Käufer für erhebliche Minderung des Wertes oder der Tauglichkeit, so daß dieser Rückgängigmachung des Kaufes (Wandlung) oder Herabsetzung des Kaufpreises (Minderung) verlangen kann. Das Recht des Rücktritts bleibt nach § 467 auch trotz der Verarbeitung der Sache, wenn sich der Mangel erst bei der Verarbeitung zeigt. Wenn der Sache eine zugesicherte Eigenschaft fehlt oder der Verkäufer einen Fehler arglistig verschwiegen hatte, so kann der Käufer statt der Wandlung oder Minderung Schadenersatz verlangen. Eine Vereinbarung, durch welche die Gewährleistung wegen eines Mangels ausgeschlossen oder beschränkt wird, ist nach § 476 (aber auch im Gewissen) nichtig, wenn der Verkäufer den Mangel arglistig verschwiegen hat. Nach § 477 verjährt der Anspruch auf Wandlung, Minderung und Schadenersatz bei beweglichen Sachen in sechs Monaten, bei Grundstücken in einem Jahre, wenn der Verkäufer den Mangel nicht arglistig verschwiegen hat. Für den Gewissensbereich kann diese Verjährung auch nicht geltend gemacht werden, wenn der Verkäufer während der Frist einen Mangel erfährt, welcher den Kaufpreis als ungerecht hoch erscheinen läßt. Ist die Sache nur der Gattung nach bestimmt, so kann der Käufer statt der Wandlung oder Minderung eine fehlerfreie Sache an Stelle der fehlerhaften fordern, oder wenn eine zugesicherte Eigenschaft fehlt oder der Verkäufer den Fehler arglistig verschwiegen hat, Schadenersatz wegen Nichterfüllung verlangen, § 480. Für Viehverkauf s. §§ 482—493.

Was absichtliche Fälschungen angeht, so können dabei verschiedene Arten von Ungerechtigkeit begangen werden; es kommt in Betracht: 1) die Gefahr des Verderbens für die Sache, z. B. gefälschter Wein; 2) die Schädlichkeit oder Untauglichkeit des Gegenstandes, z. B. gefälschte Arzneimittel, gefälschter Meßwein[1]; 3) die Ungerechtigkeit, die

[1] Hier wäre, wie bei allen für den Gottesdienst zu gebrauchenden Gegenständen, auch eine Sünde gegen die Gottesverehrung gegeben.

in der Forderung eines Preises liegt, der den reellen Wert der Sache übersteigt. Wenn im einzelnen Falle keiner dieser drei Gründe zutrifft, so kann derjenige, welcher eine Sache gemischt hat, ganz von einer Ungerechtigkeit frei oder wenigstens von der Restitutionspflicht entbunden sein, z. B. wenn jemand seinen Traubenwein mit Apfelwein mischt und ihn zu einem annehmbaren Preise an einen Wirt verkauft, der ihn sofort ausschenkt.

113 2. Der Preis. Preis ist der Ausdruck des Tauschwertes eines Dinges durch ein einheitliches Maß, insbesondere durch Geld. Zur Gerechtigkeit des Vertrags gehört, daß der Preis gerecht sei, d. h. dem Wert der Sache gleichkomme, und umgekehrt. Diese Forderung der Wertgleichheit schließt nicht aus, daß beide Teile beim Kaufe gewinnen wollen und thatsächlich gewinnen; denn gleich muß zunächst nur sein der abstrakte (allgemeine) Tauschwert, nicht aber der konkrete Gebrauchswert und nicht einmal immer der konkrete Tauschwert, wenn nämlich der Tauschende den Tausch nur wegen eines weiteren Tausches eingeht, z. B. es kauft jemand zu einem annehmbaren Preise ein Pferd, von dem er weiß, daß er es sofort viel höher wieder verkaufen kann.

Welches ist nun der gerechte Preis?

Der Tauschwert eines Dinges ist das Verhältnis, in welchem ein wirtschaftliches Gut gegen andere wirtschaftliche Güter eingetauscht werden kann. Der Preis setzt also eine abschätzende Vergleichung der verschiedenen Werte voraus und ist das Resultat derselben. Demnach wird der Preis der Sache zunächst nach dem allgemeinen Urteil über den Wert der Sache bestimmt. Dieses Urteil richtet sich zunächst nach dem inneren Wert der Sache, nach dem Gebrauchswerte, nicht aber nach dem individuellen Gebrauchswerte, den die Ware für ein bestimmtes Individuum, z. B. Käufer oder Verkäufer, hat, sondern nach dem durchschnittlichen Gebrauchswerte, welchen die Ware für alle in gleicher Lage Befindlichen besitzt (S. Thomas, Ethic. l. 5. lect. 9). Dann aber richtet sich das Urteil auch nach den Herstellungs- oder Herbeischaffungskosten, nach Angebot und Nachfrage u. s. w. Dadurch entsteht zunächst der gewöhnliche oder Marktpreis. Setzt die Obrigkeit, um eine Ausbeutung und Übervorteilung zu verhindern, den Preis innerhalb der gewöhnlichen Schwankungen fest, so entsteht der gesetzliche Preis. Es giebt ferner Dinge, für welche es wegen ihrer Seltenheit einen gewöhnlichen Preis nicht giebt, und so entsteht der konventionelle Preis, der Preis, über welchen sich die Parteien einigen.

So unterscheidet man einen vierfachen Preis: 1) den gesetzlichen (pretium legale), der durch Gesetz oder die Obrigkeit bestimmt wird; 2) den natürlichen oder gewöhnlichen Preis (pretium naturale s. vulgare), welcher dem Werte der Sache nach der gemeinsamen Anschauung der Menschen entspricht. Da aber das Urteil über den Wert einer Sache sehr verschieden ist, so unterscheidet man einen höchsten Preis (summum, rigorosum), über welchen hinaus man regelmäßig die Sache nicht abschätzt, einen niedrigsten Preis (infimum, pium), unter welchem man regelmäßig die Sache nicht abschätzt, und einen mittleren Preis (medium, moderatum); 3) einen durch Übereinkunft der Parteien festgesetzten Preis (conventionale) und 4) einen durch öffentliche Konkurrenz erzielten Preis, z. B. bei Submissionen, Versteigerungen (pretium concursu effectum), den man als eine Abart des konventionellen Preises bezeichnen kann.

1) Der gesetzliche Preis ist für gerecht zu erachten und 114
von allen einzuhalten; sonst besteht Restitutionspflicht. Es steht der bürgerlichen Autorität zu, den öffentlichen Verkehr und Eigentumserwerb zu ordnen. Eine Ausnahme ist zulässig: a) wenn die gesetzliche Taxe vom größeren Teile des Volkes nicht beobachtet wird; b) wenn durch Änderung der Umstände die Taxe als ungerecht erscheint.

Darum kann probabiliter jemand eine Sache von besonderer Güte teurer verkaufen, weil Gesetz und Obrigkeit bei Abschätzung des Preises die Durchschnittsware berücksichtigen, oder der Verkäufer kann sie mit einer geringwertigen mischen, um zu einem entsprechenden Preise zu kommen. Die Sache unter dem gesetzlichen Preise zu verkaufen ist an sich nicht verboten; wenn aber die gesetzliche Taxe auch zu Gunsten der Verkäufer ist, so ist es wenigstens eine Sünde gegen die Liebe, so den Preis herunterzudrücken. Eine Ungerechtigkeit gegen die übrigen Verkäufer (und gegen die Käufer zugleich) wäre es, wenn man durch ungerechte Mittel einem andern die Kunden entzieht, z. B. indem man die Waren nur scheinbar billiger verkauft, insofern man geringeres Gewicht giebt. Dies gilt sowohl vom gesetzlichen als auch vom vulgären Preis. — Praktisch wird der Fall häufig bei den Lieferungsverträgen, wo der Lieferant, welcher sieht, daß er sich in seinen Berechnungen getäuscht hat, durch Minderung der Quantität und Qualität sich schadlos zu halten sucht. War von Anfang an die Gefahr für beide Teile, für Käufer und Verkäufer, gleich, nämlich daß der eine zu viel zahle, der andere zu wenig erhalte, so kann ein solcher Lieferant von Ungerechtigkeit nicht entschuldigt werden, auch wenn er nicht einmal den niedrigsten gerechten Preis erreicht, also thatsächlich Schaden leidet.

Wenn eine obrigkeitliche Perſon die geſetzliche Taxe einer Sache im voraus kennt, ſo iſt es

a) ſicher keine Sünde gegen die Gerechtigkeit, wenn ſie dieſe Kenntnis benutzt, um zum eigenen Vorteil Waren zu verkaufen oder zu kaufen, auch wenn per accidens ein anderer Schaden erleidet. Ja, es iſt an ſich nicht einmal eine Sünde gegen die Liebe, außer wenn man dadurch den andern in ſchwere Not bringen würde; b) als Sünde gegen die Gerechtigkeit wird es von Lugo angeſehen, die Promulgation des betreffenden Geſetzes abſichtlich zum eigenen oder zum Vorteil ſeiner Freunde zu verſchieben; c) die Kenntnis einer ſolchen geſetzlichen Verordnung andern nicht berechtigten Perſonen mitzuteilen, wird von den einen als Ungerechtigkeit, von andern als bloßer Ungehorſam oder Verletzung der legalen Gerechtigkeit angeſehen. Deswegen iſt es auch nicht ſicher eine Ungerechtigkeit, wenn diejenigen, welche ſo die Kenntnis erhalten haben, ſie benutzen. (Ballerini III. p. 707; Lehmkuhl I. n. 1116.)

115 2) Wo ein geſetzlicher Preis nicht beſteht, iſt als gerecht zu erachten und einzuhalten der gewöhnliche Preis (pretium vulgare), ſoweit es ſich um eine Sache handelt, für welche es einen ſolchen Preis giebt, d. i. wo die gewöhnliche Schätzung zuläſſig iſt. Gerecht aber kann hier ſein ſowohl der höchſte als der niedrigſte Preis, wenn nicht Betrug oder andere ungerechte Mittel angewendet wurden, entweder gegen den Verkäufer, um den Preis herabzudrücken, oder gegen den Käufer, um den Preis hinaufzuſchrauben.

Wer alſo z. B. durch Betrug, Lüge u. ſ. w. einen andern dazu bringt, eine Sache teurer zu kaufen, als er ſie ſonſt gekauft hätte, iſt reſtitutionspflichtig, auch wenn der gezahlte Preis nicht über den höchſten gerechten Preis hinausgeht; nur ſieht man die gewöhnlichen Lügen der Kaufleute als Gewohnheit an, die jeder kennt und welche deswegen nicht als Urſache des Vertrags gelten. Wenn aber eine ſolche Lüge Urſache des Vertrags wäre zum Nachteil des Käufers, ſo iſt dieſer Nachteil zu kompenſieren.

Das Geſagte findet ſeine beſondere Anwendung auf das in unſerer Zeit herrſchende Reklameweſen. Die Reklame, d. i. die Anwendung außerordentlicher Mittel, um die Aufmerkſamkeit des kaufenden Publikums auf beſtimmte Geſchäftserzeugniſſe zu lenken, iſt an ſich nicht unerlaubt und bis zu einem gewiſſen Grade für Handel und Verkehr, Induſtrie und Gewerbe notwendig, kann aber ebenſoſehr der Täuſchung des Publikums und dem Schwindel dienen. Daraus folgt: a) Solange die Reklame nur die wirkliche Güte der Waren preiſt und ihren Wert hervorhebt oder nur einen erlaubten Preis zu erzielen ſucht, ſteht ihrer Anwendung nichts entgegen. Nur inwieweit man dadurch andern Unternehmern oder Geſchäftsleuten den Abſatz zu entziehen ſucht, kann eine

Verletzung der Liebe gegeben sein, welche aber keine Restitutionspflicht nach sich zieht. b) Soweit aber durch die Reklame schlechte Waren als gute zum Verkauf angeboten oder unwerte zu einem ungerecht hohen Preise verkauft werden, soweit also wirklich eine Täuschung des Publikums vorliegt, besteht Ungerechtigkeit mit Restitutionspflicht, sowohl gegen die Käufer, als auch gegen andere Verkäufer, welche durch solchen unlauteren Wettbewerb geschädigt werden (vgl. Theol.-praktische Qu.-Schr. Linz 1900. S. 593 ff.).

Eine Ungerechtigkeit ist es, wenn Kaufleute (oder Fabrikanten) von ihnen abhängige Personen zwingen, nur bei ihnen zu kaufen, und von ihnen einen höheren Preis nehmen oder auch nur den gewöhnlichen Preis, während diese anderswo billiger kaufen könnten (Truckſystem). — Es begründet keinen Unterschied, daß aus zufälligen Gründen eine der beiden Parteien einen besonderen Vorteil bei dem Kaufgeschäft macht, wenn nur der gewöhnliche oder gesetzliche Preis eingehalten wird; z. B. einen Schuldbrief, der schwer einzutreiben ist, kann ich viel billiger kaufen, auch wenn für mich eines besonderen Umstandes willen der Schuldbrief leicht einzutreiben ist; denn der Wert einer Sache wird nach den gewöhnlichen Umständen, nicht nach besonderen Verhältnissen beurteilt. Darum ist der gewöhnliche Preis einer Sache nach Ort und Zeit verschieden; denn der Preis bestimmt sich nach der Schätzung der Menschen an dem Orte, wo die Sache ist, oder nach der Zeit, wo sie verkauft wird. So können z. B. Dinge, die bei uns ziemlich wertlos sind, Messer, Spiegel, bei wilden Völkern teuer verkauft werden.

Der gewöhnliche Preis kann ohne Ungerechtigkeit gemehrt werden:

a) wegen besonderer Güte und Seltenheit der Ware, die über die gewöhnliche Schätzung hinausgehen;

b) wegen großer Nachfrage und geringen Angebots; denn die Sache erhält dadurch mehr Wert;

c) wegen einer besonderen Anhänglichkeit oder besonderen Vorteils des Verkäufers (pretium affectionis); denn auch diese sind um Geld abschätzbar, z. B. eine Sache, die jemand als Andenken, ein Haus, das jemand als väterliches Erbteil besitzt.

Man muß aber dem Käufer den Grund der hohen Forderung sagen, weil er vielleicht vom Kaufe abstehen würde, wenn er weiß, daß der Preis über den Wert der Sache hinausgeht. Dagegen darf der Verkäufer, wenigstens in der Regel, die Sache nicht teurer verkaufen wegen der Anhänglichkeit oder des Nutzens, den der Käufer hat; denn niemand darf verkaufen, was nicht sein ist. Zwar möchten manche (Schwane, Gousset) auch diesen Nutzen als Grund eines höheren Preises gelten lassen, aber mit Unrecht. Eine Ausnahme wäre zulässig, wo man das ganze Geschäft als eine Art Gesellschaftsvertrag betrachten könnte, in diesem Falle kann der Gewinn nach Maßgabe der Leistung der einzelnen verteilt werden;

d) wegen der Auslagen beim Erwerb und bei Aufbewahrung der Gegenſtände; darum alſo beim Kleinverkauf;

e) bei verzögerter Zahlung wegen des lucrum cessans oder damnum emergens, nach der gemeinſamen Anſchauung der Menſchen, welche den Preis für gerecht hält (S. Alf. n. 811) u. ſ. w. Dagegen iſt es kein Grund zur Erhöhung des Preiſes, daß der Verkäufer aus Unerfahrenheit oder durch Zufall die Sache zu teuer gekauft und beſondere Auslagen gehabt hat.

Der gewöhnliche Preis kann gemindert werden, d. h. der Käufer kann unter dem niedrigſten gerechten Preis einkaufen:

a) wegen des großen Angebots und der geringen Nachfrage.

So kann eine Sache, die jemand freiwillig anbietet, indem er einen Käufer ſucht, um einen geringeren Preis gekauft werden, wenn es ſich um Dinge handelt, die nach der gemeinſamen Schätzung dadurch an Wert verlieren. Probabilius nach S. Alf. n. 802, 3 geht der Preis hier um ein Dritteil, nach andern um die Hälfte herab, auch wenn ein Armer ſeine Sache verkaufen muß; doch kann hierbei leicht eine Sünde gegen die Liebe ſtattfinden, wenn man die Not des Nächſten zum eigenen Vorteil ausbeutet;

b) wenn man dem Verkäufer zuliebe die Sache kauft, die man ſonſt nicht kaufen würde;

c) wenn man früher zahlt (Rabatt) oder eine große Quantität auf einmal nimmt, weil man dem Verkäufer Sorgen abnimmt und ihn in den Stand ſetzt, neue Einkäufe zu machen (Ausverkauf).

116 Nach den gegebenen Grundſätzen beurteilt ſich das Monopol, Alleinverkauf von Waren. Man unterſcheidet a) monopolium publicum, das durch öffentliche Autorität eingeführt wird; es iſt erlaubt und kann aus gerechter Urſache jemand als Privileg zugeſtanden werden (Patent); jedoch hat der Obere dafür zu ſorgen, daß die Kommunität dadurch nicht zu ſehr beſchwert wird. Wer hier die Waren nachmacht und in den Handel bringt, verletzt die Gerechtigkeit. Der Privilegierte aber kann durch ungerecht hohen Preis ſündigen. Nur iſt es bei neuen Erfindungen ſehr ſchwer, einen gerechten Preis zu beſtimmen; b) monopolium privatum, das durch Private eingeführt wird; es iſt ſehr oft unerlaubt, beſonders wenn es durch ungerechte Mittel eingeführt wird, z B. wenn andere durch Liſt, Betrug u. ſ. w. verhindert werden, ihre Waren herbeizuſchaffen, damit man die eigenen teurer verkaufen kann.

a) Wenn einer oder mehrere alle Waren aufkaufen, z. B. zur Zeit der Ernte Getreide, Wein, um ſie dann ſpäter teurer zu verkaufen, ſo iſt

es keine Sünde gegen die Gerechtigkeit, wenn sie nicht mehr fordern als den höchsten gerechten Preis, der außerdem (extra statum monopolii) erzielt worden wäre; ein höherer Preis aber ist ungerecht und zu restituieren. Armen gegenüber aber kann auch im ersten Falle, wo keine Ungerechtigkeit vorliegt, die Liebe verletzt werden.

b) Wenn Kaufleute, Bäcker, Metzger sich vereinigen, nur um den höchsten Preis zu verkaufen, so ist dies α) sicher eine Sünde gegen die Liebe, denn wenn man auch nicht sündigt dadurch, daß man seine Sachen um den höchsten Preis verkauft, so darf man doch nicht andere abhalten, billiger zu verkaufen; anders, wenn man nur einen mäßigen Preis erhalten will; β) es ist aber keine Sünde gegen die Gerechtigkeit, $\alpha\alpha$) wenn nicht irgend einer der Beteiligten durch Gewalt, List, Furcht gehindert wird, billiger zu verkaufen; $\beta\beta$) wenn als höchster Preis der höchste Preis, der außerdem (extra statum monopolii) gerechterweise erzielt worden wäre, festgehalten wird. Dagegen wäre eine solche und ähnliche Vereinigung (Kartelle, Syndikate) nicht unerlaubt, wenn sie ohne Anwendung ungerechter Mittel nur beabsichtigt, Schleuderpreise zu verhindern, die Produktion, den Absatz zu regeln. Analog ist die Frage zu entscheiden, wenn Käufer sich zusammenthun, nur um den niedrigsten Preis zu kaufen.

3) Das pretium conventionale, der ausbedungene Preis, über welchen die Parteien übereinkommen, gilt, a) wenn Käufer und Verkäufer den gerechten Preis nicht kennen, sich also gleichmäßig einer Gefahr aussetzen; b) wenn eine Sache einen bestimmten Preis nicht hat, auch nicht bei Sachverständigen, z. B. Kunstgegenstände; doch könnte auch hier ein Preis, der über jede vernünftige Schätzung weit hinausgeht, ungerecht sein; c) wenn man kostbare Sachen, z. B. Bücher, alte Möbel bei Antiquaren, Altertumshändlern um billigen Preis kauft, wenn allgemein der Wert dieser Sachen unbekannt ist; anders dagegen ist zu urteilen, wenn bei solchen alten, kostbaren Gegenständen bloß der Verkäufer oder wenige Personen den Preis nicht kennen.

Der Verkauf durch Unterkäufer (proxeneta), Mäklervertrag, ist nach demjenigen zu beurteilen, was wir über das Mandat gehört haben. Der Unterkäufer, der eine Sache unter dem bestimmten Preise einkauft oder über den bestimmten Preis verkauft, darf den Gewinn nicht für sich behalten, außer 1) wenn wirklich der Gewinn seiner besonderen Thätigkeit zuzuschreiben ist, z. B. dadurch, daß er die Sache an einem entfernteren Orte verkauft hat unter Anwendung besonderen Fleißes, oder 2) wenn der Eigentümer ausdrücklich oder stillschweigend auf den Gewinn verzichtet hat, z. B. ich bin zufrieden, wenn du nur soviel für das Pferd bringst; 3) wenn der Gewinn nur unbedeutend ist, wenigstens insoweit die Zustimmung des Eigentümers präsumiert werden kann. 117

So können z. B. Schneider, welche das Tuch vom Händler zu einem billigeren Preis bekommen, von ihren Kunden den gewöhnlichen Preis verlangen, wenn der Händler dieſe Ermäßigung nur ihnen, nicht auch den Kunden zugeſtanden hätte. Allein ſchon der hl. Alfons (n. 826) macht darauf aufmerkſam, daß ſolche Äußerungen des Verkäufers nur Schein ſind, damit die Geſchäftsleute alles bei ihm beziehen, während andere es um den gleichen Preis bekämen.[1] Der Unterkäufer kann die Sache des Eigentümers um den beſtimmten Preis ſelbſt kaufen und ſie dann ſpäter teurer verkaufen, wenn er wirklich nach Anwendung eines entſprechenden Fleißes keinen Käufer gefunden hat, der einen höheren Preis geboten hätte; denn ſonſt kann man nicht annehmen, daß der Eigentümer auf den höheren Preis verzichten wollte.

Das Mäklergeſchäft kann auch bei andern Verträgen ſtattfinden. Wurde dabei ein Lohn ausbedungen, ſo iſt dieſer bloß dann fällig, wenn durch Vermittlung des Mäklers der Vertrag wirklich zu ſtande kommt. Wurde ein ungerecht hoher Lohn ausbedungen, ſo kann er auf Antrag des Schuldners durch Urteil herabgeſetzt werden. Nach der Entrichtung des Lohnes iſt die Herabſetzung ausgeſchloſſen, B. G. B. § 655. Trotzdem aber könnte Gewiſſenspflicht beſtehen, den Lohn herabzuſetzen.

118 3. Die Verſteigerung (licitatio, venditio sub hasta) iſt ein Vertrag, wodurch jemand ſich verpflichtet, im öffentlichen Verkauf dem Meiſtbietenden eine Sache abzulaſſen, der andere ſich verpflichtet, den gebotenen Preis zu zahlen. Der Vertrag iſt erlaubt, mag er nun mit Zuſtimmung oder wider Willen des Eigentümers durch die öffentliche Autorität geſchehen (Zwangsverſteigerung); denn Käufer und Verkäufer befinden ſich in gleicher Lage, gewinnen und verlieren zu können. Als gerecht gilt der Preis, welcher vom letzten Steigernden geboten wird, mag er nun unter dem niedrigſten oder über dem höchſten gerechten Preis ſein. Nach der Lehre der Autoren beruht jedoch dieſe Beſtimmung bloß auf der Anerkennung des poſitiven Rechtes, welches dieſen Preis als geſetzlich erklärt, und der darauf gebildeten allgemeinen Gewohnheit; darum ſind auch die Beſtimmungen des poſitiven Rechtes genau einzuhalten, wo ſie nicht gewohnheitsgemäß außer Übung ſind. Es kann aber Ungerechtigkeit geübt werden vom Verſteigerer, vom Steigerer und vom Ausrufer.

Vom Verſteigerer wird Unrecht geübt:

1) wenn er die Fehler der Sache geheim hält;

[1] Milder urteilt Reuter-Müllendorf, Der Beichtvater, 5. Aufl. S. 242, welcher meint, der Schneider könne den ihm bewilligten Rabatt behalten, auch wenn der Beſteller ſelbſt das Gleiche erhalten hätte.

2) wenn er Scheinsteigerer aufstellt, um den Preis der Sache in die Höhe zu treiben;

3) wenn er persönlich oder durch andere mitsteigert, außer a) bei einer Zwangsversteigerung, wo dies sicher erlaubt ist, b) wo die Gewohnheit besteht, mitzusteigern;

4) wenn er die versteigerte Sache nachher mit einer andern vertauscht, besonders wenn diese geringwertiger ist;

5) wenn er die Sache nachher um den gebotenen Preis nicht ablassen will, außer wo die Gewohnheit besteht oder von Anfang das Recht vorbehalten wurde, die Sache zurückzuziehen, wenn kein entsprechender Preis geboten wird.

Als Scheinsteigerer (ficte licitans) kann man wohl nicht jeden ansehen, der mitsteigert, bloß um den Preis in die Höhe zu treiben, weil das Gebot jedes Steigernden das letzte sein kann und er dann den Preis zahlen muß, sondern denjenigen, welcher mitsteigert, ohne die Absicht oder die Möglichkeit zu besitzen, den zuletzt gebotenen Preis zu zahlen. Dieser Begriff ist festzuhalten, wenigstens wo es sich nicht bloß um die innere Ungerechtigkeit, sondern um die äußere Restitutionspflicht handelt. Daß dadurch die Liebe verletzt sein kann, ist einleuchtend.

Der Steigerer kann sündigen durch Ungerechtigkeit,

1) wenn er durch ungerechte Mittel, wie List, Drohungen, andere hindert, mitzusteigern; nicht aber, wenn er andere einfach bittet, nicht mitzusteigern, obwohl die Liebe verletzt sein kann, wenn man die Not des andern zum eigenen Vorteil mißbraucht. Ob es erlaubt sei, sich zu diesem Zwecke mit einem andern vertragsmäßig zu verbinden, z. B. ich zahle dir soviel, wenn du nicht mitsteigerst, oder ich steigere bei diesem Gegenstande nicht mit, wenn du bei einem andern nicht mitsteigerst, ist unter den Autoren strittig.

Eine Verletzung der Liebe kann sehr leicht gegeben sein, wenn man dadurch den Preis sehr herabdrücken will; eine Verletzung der Gerechtigkeit ist aber (nach Diana, De contr. resol. 76; cf. Lugo, De I. et I. disp. 26. sect. 4. n. 45) nicht gegeben, solange der Preis nicht unter den niedrigsten Preis, welcher bei Versteigerungen die Hälfte des Mittelpreises sein kann, herabgedrückt wird. Andere halten einen solchen Vertrag überhaupt nicht für ungerecht. Nur wenn alle Anwesenden sich gleichsam verschwören würden, wäre die Frage nach den Grundsätzen vom Monopol zu beurteilen (Ballerini III. 683. 684). — Überhaupt ist wenigstens in Bezug auf die Restitutionspflicht zu beachten, daß diese Praktiken oft allgemein üblich sind und Steigerer oder Versteigerer sich gegenseitig durch ähnliche Praktiken schützen, also die Ungerechtigkeit kompensieren.

2) Der Steigerer ſündigt, wenn er den letzten gebotenen Preis nicht zahlen will.

Der Ausrufer kann Ungerechtigkeit üben, 1) wenn er abſichtlich eine Zeit abwartet, wo wenige Käufer da ſind, oder 2) die Sache vorſchnell ſeinen Freunden zuſchlägt.

Alle übrigen oneroſen Verträge ſind nach der Analogie des Kaufvertrags zu beurteilen, z. B. der Tauſchvertrag, das Wechſelgeſchäft u. ſ. w. Bei allen kommt in Betracht, daß die Gleichheit gewahrt bleibe unter Berückſichtigung der Auslagen, Mühen, Gefahren u. ſ. w.

119 4. Der Mietvertrag (locatio — conductio), wonach der Gebrauch oder die Nutznießung einer Sache um einen beſtimmten Preis auf eine beſtimmte Zeit von dem einen abgelaſſen (locator), von dem andern genommen (conductor) wird. Die einzelnen Bedingungen des Mietvertrags ſind entweder aus dem Vertrag ſelbſt oder aus den betreffenden Geſetzen oder aus der Gewohnheit zu entnehmen. Der Vermieter muß 1) die Fehler der Sache angeben und dafür ſorgen, daß der Mieter ſeine Sache ruhig genießen kann; wenn ohne Schuld des Mieters der Gebrauch, die Nutznießung der Sache ceſſiert, ſo braucht derſelbe für die betreffende Zeit die Mietſumme nicht zu zahlen; 2) abgeſehen von beſonderer Gewohnheit u. ſ. w., muß er wenigſtens die größeren, notwendigen Auslagen auf Reparatur tragen; 3) er darf die Form der vermieteten Sache nicht ändern; doch darf er notwendige Reparaturen vornehmen und braucht dem Mieter den daraus ihm erwachſenen Schaden nicht zu erſetzen, wenn die gemietete Sache dadurch nicht weniger wert geworden iſt.

Der Mieter muß 1) die Sache in gutem Stand erhalten (nach § 536 des B. G. B. Sache des Vermieters), durch ſeine Schuld herbeigeführte Schäden erſetzen. Wenn eine Handlung wegen ihrer Gefährlichkeit durch den Mietvertrag verboten war, ſo muß derjenige, welcher wiſſentlich und freiwillig dieſe Handlung vorgenommen hat, den Schaden erſetzen, ſelbſt dann, wenn er dabei nicht geſündigt hat; denn dies kam bloß daher, daß er ſich zur Übernahme des Schadens verpflichtete; 2) in der Regel muß der Mieter die kleineren Reparaturen ſelbſt tragen. (Über den Mietvertrag ſ. § 535 ff.) In analoger Weiſe iſt der Pachtvertrag zu behandeln (B. G. B. § 582 ff.).

120 5. Der Werkvertrag, Accordvertrag, iſt ein Vertrag, durch welchen jemand zur Ausführung einer Arbeit beſtellt wird unter Feſtſetzung der Form und Beſchaffenheit des Werkes

und des Preises. Ist das Werk nicht von dieser Beschaffenheit, so kann der Besteller die Beseitigung des Mangels verlangen, insoweit ihm ein anderer Schaden durch die Schuld des Unternehmers erwächst, auch Schadenersatz. Ist der Mangel nicht zu beseitigen, so besteht das Recht des Rücktritts vom Vertrag oder wenigstens der Minderung des Preises. (B. G. B. § 631 ff.) Die Ausführung der Arbeit kann auch in öffentlicher Submission vergeben werden, so daß der Wenigstnehmende beauftragt wird. Es kann nun sein, daß der Unternehmer nachher den gehofften Gewinn nicht macht oder einen Schaden erleidet. Soweit es sich um bloßen Entgang eines Gewinns handelt, so ist der andere zu nichts verpflichtet. Was aber den behaupteten Schaden angeht, so braucht zunächst der Besteller dem Unternehmer nicht zu glauben, daß er einen Schaden erleide. Wenn sich aber die Sache wirklich so verhält, und es war

1) die Gefahr von Anfang an auf beiden Seiten gleich, so gilt der Preis, um den beide übereingekommen sind, auch wenn der eine Teil Schaden erleidet;

2) war die Gefahr von Anfang an ungleich, so ist trotz des Accordvertrags der niedrigste gerechte Preis zu zahlen; wenigstens, wenn die Arbeit für den Besteller soviel wert ist; denn insoweit erscheint der Vertrag als ungerecht, der Besteller durfte nicht aus dem Vertrag einen ungerechten Gewinn ziehen wollen. Dies trifft z. B. zu, wenn außerordentliche, unberechenbare Schwierigkeiten sich der Ausführung entgegenstellen. Dagegen braucht der Besteller nicht jeden Schaden des Unternehmers zu berücksichtigen, z. B. wenn dieser Schaden durch eine Preisänderung des Materials, der Arbeitslöhne entstanden ist, welche vorausgesehen oder erschlossen werden konnte.

Dies gilt auch, wenn die Arbeit in öffentlicher Submission vergeben wurde, so daß der Unternehmer trotz des Vertrags einen Anspruch auf den niedrigsten gerechten Preis hat: a) wenn er einen wirklichen Verlust (nicht bloß weniger Gewinn) hat, b) wenn auch ein anderer nicht ohne Verlust die Arbeit hätte herstellen können, c) wenn für den Besteller die Arbeit soviel wert ist.

Eine Ungerechtigkeit aber begeht der Unternehmer in der Regel, wenn er, um sich vor Verlust zu bewahren, die Arbeit jetzt schlecht herstellt, z. B. durch Verwendung von schlechtem Material; denn die Sache ist so leichter dem Verderben ausgesetzt, der Besteller hätte lieber mehr gezahlt als eine unwerte Arbeit zu erhalten. Ebenso würde der Unternehmer ungerecht handeln, wenn er, um sich vor Schaden zu bewahren, seinen

Arbeitern nicht einmal das zum Lebensunterhalt Notwendige als Lohn geben wollte, während er bei anderer Gelegenheit den Gewinn nicht mit ihnen teilt. Cf. Lehmkuhl I. 1125—1127.

121 6. Arbeitsvertrag. Auch in diesem Verhältnis ist, abgesehen von den Forderungen der Liebe, die Rechtsgleichheit einzuhalten, daß der Arbeiter als Lohn soviel erhalte, aber auch nicht mehr fordere, als seiner Arbeitsleistung entspricht. Als Grundlage für die Gerechtigkeit des Arbeitslohnes kann nicht ohne weiteres der Arbeitsvertrag angesehen werden; denn dieser kann sehr oft von der einen oder der andern Seite der Freiwilligkeit entbehren, weil der eine gezwungen ist, Arbeit zu nehmen, der andere, Arbeiter einzustellen. Grundlage für den Arbeitslohn bleibt das Arbeitsprodukt, so daß dem Arbeiter ein solcher Anteil am Gewinn zukommt, wie er seiner Leistung entspricht. Damit ist nicht gemeint der konkrete Gewinn, der im einzelnen Falle erzielt wird, weil dieser zufällig ist, sondern der im allgemeinen vorausgesehene Gewinn. Die Arbeit kann nämlich betrachtet werden als persönliche That des Menschen, und insofern ist sie überhaupt nicht nach bestimmtem Preis abzuschätzen, oder sie kann betrachtet werden als Güter hervorbringend, und insofern ist sie soviel wert, als sie zur Hervorbringung der Güter beiträgt. Der Wert der Arbeit ist bestimmt durch ihre Brauchbarkeit und Nützlichkeit. Dabei kommt natürlich in Betracht die aufgewendete Zeit, Kraft, Geschicklichkeit, Intelligenz, die Vorbildung, die der Arbeiter nötig hat, die Gefahr und Verantwortung, die er dabei auf sich nimmt. Es ist aber auch zu beachten, 1) daß der Arbeitgeber das Kapital (die Arbeitsmittel) stellt, die geistige Leitung des ganzen Geschäfts übernimmt, dafür also einen Anteil am Gewinn beanspruchen kann; 2) daß er das Risiko auf sich nimmt, während der Arbeiter einen sichern Lohn erhalten muß; daß er ferner den Gewinn sofort auszahlt, während er ihn erst später erlangt, wofür der Arbeiter sich eine Minderung des ihm zufallenden Gewinnanteils gefallen lassen muß; 3) ebenso ist zu beachten, daß der Arbeitslohn auch wieder den Preis beeinflußt, und daß die Konkurrenz den Arbeitgeber oft nötigt, den Arbeitslohn zu verringern. Andere bestimmen den gerechten Lohn nach dem, was der Arbeiter bringt und bietet. Dabei ist aber doch wieder zu beachten, ob das, was der Arbeiter bringt und bietet, für den Arbeitgeber auch soviel wert ist.

Dem gegenüber ist dann auch wieder zu betonen, daß die Arbeit nicht von der Person getrennt werden kann, und der Arbeiter ein Recht hat, von seiner Arbeit zu leben. Darum kann unter normalen

Verhältnissen als gerechter Minimallohn derjenige angesehen werden, welcher dem ehrbaren und nüchternen Arbeiter den ausreichenden Lebensunterhalt gewährt, wobei eine gewisse Fürsorge für die Tage des Alters oder der Arbeitsunfähigkeit mitzuberücksichtigen ist. Regelmäßig soll der Lohn auch ausreichen, um Frau und Kind anständig zu ernähren (Familienlohn cf. Leo XIII. Encyclica „Rerum novarum"). Ungerecht ist in der Regel der Lohn, der dem Arbeiter nicht einmal das zum Lebensunterhalt Notwendige bietet, außer wenn der Arbeitgeber den Arbeiter bloß aus Liebe in Arbeit nimmt, während für ihn die Arbeit den Wert nicht hat. Mit Recht bemerkt Ballerini (III. 752) mit Lugo und Molina, nicht immer sei ungerecht der Lohn, der zum Lebensunterhalt des Arbeiters, noch weniger, der zum Lebensunterhalt der ganzen Familie nicht ausreicht; denn die Arbeit kann weniger wert sein, der Arbeiter kann noch freie Zeit zu andern Arbeiten haben, andere können diese Arbeit um den Lohn herstellen. Der Lohn sei gerecht, welcher nach der allgemeinen Auffassung oder Gewohnheit der Arbeitsleistung entspricht. Ungerecht wäre es, wenn der Arbeitgeber, weil er etwa den Rohstoff oder die Maschinen um zu hohen Preis angeschafft hat, jetzt den Arbeitslohn unter den geringsten gerechten herabdrücken würde. Wenn er wegen sehr günstiger Einkäufe die Waren billiger herstellen kann, so sündigt er nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn er sie billiger abläßt, kann aber gegen die Liebe sündigen, einmal gegen die Besitzer anderer Fabriken, aber noch mehr gegen deren Arbeiter, deren Lohn dadurch herabgedrückt wird.

Nach diesen Grundsätzen ist folgendes zu beurteilen:

Vereinigungen der Arbeitgeber, nur zu einem bestimmten niedrigen Lohn Arbeiter zu nehmen, sind:

1) gegen die Gerechtigkeit, a) wenn sie den Lohn unter den niedrigsten gerechten Preis herunterdrücken, b) wenn sie durch ungerechte Mittel andere Arbeitgeber hindern, mehr zu zahlen;

2) sie sind im allgemeinen immer gegen die Liebe, wenn sie ohne Grund die Arbeiter hindern, mehr zu verdienen.

Wenn die Arbeiter sich vereinigen, nur um einen bestimmten Lohn zu arbeiten, so ist dies erlaubt: 1) wenn sie nur den gerechten Lohn beabsichtigen; 2) wenn kein Zwang stattfindet gegen andere, welche billiger arbeiten; ja, wo es sich um den niedrigsten gerechten Lohn handelt, kann ein gewisser moralischer Zwang, z. B. Ausschluß von gewissen Vergünstigungen, erlaubt sein.

122 Die Arbeiterſtrikes (gemeinſame Arbeitseinſtellungen) ſind:

1) unerlaubt, wenn ein Vertragsbruch dabei vorkommt; in dieſem Falle beſteht an ſich Reſtitutionspflicht a) an den Arbeitgeber, b) an diejenigen, die dadurch weiter geſchädigt wurden, z. B. weil ſie von der Fabrik die Waren nicht zur beſtimmten Zeit geliefert erhielten. Allein erſtere Reſtitutionspflicht wird ſehr oft bei den Ausgleichsverhandlungen erlaſſen, oder oft iſt der Schaden durch nachfolgenden größeren Gewinn kompenſiert; die zweite Reſtitutionspflicht läßt ſich nach ihrem Umfang in der Regel nur ſchwer konſtatieren.

2) Wenn kein Vertragsbruch vorkommt, ſind ſie nach dem oben Geſagten an und für ſich erlaubt, wenn nur gerechter Lohn verlangt wird; es iſt aber oft ſchwer zu beſtimmen, was gerechter Lohn iſt. Nur iſt auch die Behauptung zurückzuweiſen, der Arbeiter könne überhaupt nicht zuviel für ſeine Arbeit verlangen. Ungerechtigkeit iſt gegeben: a) wenn Beſchädigungen dabei vorkommen, b) wenn andere Arbeiter vergewaltigt werden; ein moraliſcher Zwang gegen ſolche, die um zu niedrigen Lohn fortarbeiten, iſt erlaubt. Zu beachten ſind dann noch die Gefahren, die per accidens mit den Strikes verbunden ſind, die Gefahr von Ausſchreitungen, des Widerſtandes gegen die öffentliche Gewalt, der Aufreizung, die Gefahr, die im längeren Müßiggang ſelbſt liegt u. ſ. w.

3) Auch wenn ein Vertragsbruch vorliegt, kann dieſer kompenſiert ſein a) durch den vorausgehenden Vertragsbruch des Arbeitgebers, der den Lohn willkürlich heruntergeſetzt hat, b) durch die Ungerechtigkeit des bisherigen Lohnes, wenn der Arbeitgeber nicht aus reiner Liebe die Arbeiter aufgenommen hat. Cf. Ballerini III. p. 764.

In neueſter Zeit ſucht man dem latenten Kriegszuſtand zwiſchen Arbeitgebern und Arbeitern durch die ſogenannten „Allianzen", Vereinigungen der Kartelle der Unternehmer mit den Gewerkſchaften zur Regelung der Konkurrenz, abzuhelfen.

Hier mag auch das ſogenannte „Recht auf Arbeit", wie es Louis Blanc zuerſt aufſtellte, eine Beſprechung finden. Man hat zu unterſcheiden das Recht zu arbeiten oder Arbeit zu ſuchen und das Recht auf Arbeit d. h. auf Zuweiſung von Arbeit. Das Recht, eine erlaubte und fremde Rechte nicht verletzende Arbeit zu üben oder zu ſuchen, ſteht jedem zu und kann ihm ohne Ungerechtigkeit nicht geſchmälert werden. Dagegen hat niemand das Recht, ſei es von einem Privaten oder vom Staate, Zuweiſung einer beſtimmten Arbeit oder von Arbeit überhaupt zu fordern. Es kann zwar der Private durch die Liebe verpflichtet ſein,

einem Dürftigen durch Zuweisung von Arbeit zu helfen; und für die Gemeinde oder den Staat kann die Pflicht bestehen, wenn die Arbeitslosigkeit einen großen Umfang annimmt und infolgedessen die gesellschaftliche Ordnung selbst bedroht ist, im Interesse des Gemeinwohles für Arbeitsgelegenheit zu sorgen, eventuell durch Arbeitsnachweis, Ausführung öffentlicher Arbeiten, Bau von Straßen, Kanälen u. s. w.; aber für den einzelnen Arbeiter leitet sich daraus kein Recht ab. Einem solchen „Recht auf Arbeit" müßte notwendigerweise auf der einen Seite eine Kontrolle über die Verwendung des Arbeitslohnes zur Zeit der Beschäftigung und ein Sparzwang entsprechen.

In analoger Weise wie der Arbeitsvertrag ist auch der Dienstvertrag überhaupt zu beurteilen. Über die Pflichten der Herrschaften und Dienstboten s. u. bei den Pflichten besonderer Stände; über ungerechten Dienstlohn s. bei geheimer Schadloshaltung.

7. Die Wette (sponsio) ist ein Vertrag, durch welchen 123
zwei oder mehrere, die über eine Sache streiten, sich etwas versprechen, das dem Obsiegenden gehören soll. Damit die Wette als Vertrag erlaubt sei, ist notwendig: 1) daß die Sache von beiden in gleichem Sinne gefaßt werde, 2) daß der Ausgang beiden Teilen ungewiß sei. Daher ist die Wette ungültig, wenn der eine Teil die Sache gewiß weiß und dies dem andern geheim hält. Wenn er aber dem andern mitteilt, daß er die Sache gewiß wisse, und dieser trotzdem wetten will, dann hat er sich den Verlust selbst zuzuschreiben; 3) die Wette muß in einer sittlichen und erlaubten Sache geschehen. Die Wette über die Wahl eines zukünftigen Papstes ist durch Kirchengesetz für ungültig erklärt. Die Wette kann unerlaubt sein wegen der großen Verluste, denen man sich aussetzt u. s. w. (Nach dem B. G. B. § 762 begründet Spiel oder Wette keine Verbindlichkeit. Das Geleistete kann aber nicht mehr zurückgefordert werden. Wird beim Spiel eine sittliche Pflicht verletzt, so braucht auch im Gewissen nicht bezahlt zu werden. Aber auch außerdem darf die Pflicht wenigstens nicht urgiert werden, weil der Betreffende das gesetzliche Recht beanspruchen kann.)

8. Spiel (ludus) ist ein Vertrag, durch welchen die Spie- 124
lenden unter sich einen Preis für den Gewinnenden bestimmen. Man unterscheidet a) industrialis, wo vorzüglich die Geschicklichkeit der Spieler entscheidet, z. B. Wettrennen, Preisschießen, Speerwerfen, oder b) aleatorius, wo der Zufall entscheidet, z. B. Würfelspiel,

Roulette, c) mixtus, wo Zufall und Geſchicklichkeit entſcheiden, wie gewöhnlich beim Kartenſpiel.

Das Spiel kann betrachtet werden in ſich und inſofern es ein Vertrag iſt. In ſich iſt es erlaubt, 1) wenn es geſchieht zu vernünftigem Zwecke, z. B. zur Erholung; 2) wenn es nicht durch die Umſtände ſchlecht wird, der Perſon, dem Orte, der Zeit angemeſſen iſt, die Gefahr zu ſündigen oder Ärgernis zu geben ausgeſchloſſen iſt; 3) wenn es nicht durch ein poſitives Geſetz verboten iſt.

Des Gewinns wegen ſpielen halten viele für unerlaubt und läßliche Sünde, und es mag das oft der Fall ſein; aber wie man ſonſt aus andern Handlungen erlaubterweiſe einen Gewinn ziehen und beabſichtigen kann, ſo auch beim Spiel, wenn nur der Gewinn ſelbſt wieder einem vernünftigen Zwecke dient. Um Gebet zu ſpielen, das dem Sieger zugewendet werden ſoll, iſt keine Sünde; denn es iſt zwar ungerecht, geiſtliche Dinge auf weltliche hinzuordnen, aber nicht umgekehrt weltliche auf geiſtliche. Wenn aber der eine um Geld, der andere um Gebet ſpielen würde, ſo wäre Simonie gegeben oder wenigſtens Gefahr der Simonie. S. Alf. l. 4. n. 882; Ballerini III. p. 782.

Damit aber das Spiel als Vertrag erlaubt ſei, iſt erforderlich,

1) daß der Spielende freies Dispoſitionsrecht über die auf das Spiel geſetzten Sachen habe;

2) daß Zwang und Betrug bei der Verleitung zum Spiele ausgeſchloſſen ſei; ſonſt iſt der Vertrag wenigſtens auflösbar von ſeiten des Hintergangenen, ſo daß er nicht zu zahlen braucht und auch das Gezahlte zurückfordern darf; ja, der mit Unrecht Gewinnende muß ſogar von ſelbſt wenigſtens einen Teil des Gewinnes zurückzahlen, inſofern er infolge größerer Geſchicklichkeit eine größere Hoffnung auf Gewinn hatte. Gewinnt der Hintergangene, ſo darf er ſeinen Gewinn behalten;

3) daß moraliſche Gleichheit auf beiden Seiten ſei in Bezug auf die Hoffnung zu gewinnen oder die Gefahr zu verlieren. Wer den andern an Geſchicklichkeit bedeutend übertrifft, muß vom Spiel abſtehen oder dem andern einen Vorteil einräumen; ſonſt beſteht Reſtitutionspflicht, ausgenommen: a) wenn beide das Übergewicht des einen nicht kennen, oder b) wenn der eine, obwohl auf des andern größere Geſchicklichkeit hinreichend aufmerkſam gemacht, doch ſpielen will, c) wenn der Gewinn nur unbedeutend iſt, weil man da leicht einen Verzicht präſumieren kann und weil ſonſt kein Spiel ſeine Gültigkeit hätte. Manche ſagen überhaupt, wenn kein Betrug vorliege, habe der Verlierende es ſich ſelbſt zuzuſchreiben, daß er mit jemand ſpielte, deſſen Kräfte er nicht kannte;

4) daß beim Spiele selbst keine unerlaubten Kniffe angewendet werden. Die Vorteile anwenden, welche die Spielregeln oder die Gewohnheit gestatten, ist erlaubt, z. B. jemand in die Karten schauen, der sie unvorsichtig hält, oder durch scheinbare Furcht den andern zum unvorsichtigen Spielen verleiten. Wer aber betrügerische Mittel anwendet, z. B. die Karten zeichnet, sie so legt, daß er die besseren bekommen muß, sich absichtlich vorbeugt, um in die Karten des andern schauen zu können, muß nicht nur seinen Gewinn restituieren, sondern auch pro rata spei den Gewinn, den der andere gemacht hätte. Im Zweifel, ob der andere gewonnen hätte, verpflichten die einen ihn nur zur Rückgabe des Gewinns, andere auch noch zum Schadenersatz pro rata spei.

Der Gewinn in einem gesetzlich verbotenen Spiele, z. B. bei den Hazardspielen, kann vom Gewinner behalten werden; wenn aber das Spiel gesetzlich auch als ungültig erklärt ist, kann der Gewinnende den Gewinn nicht behalten, wenn nicht nach dem Spiel der Verlierende ihn vollständig frei schenkt. Kontrovers ist es, ob bei einem Spiel, das einfach verboten, nicht für ungültig erklärt ist, der Verlierende zahlen muß. Die negative Ansicht stützt sich darauf, daß im Verbot des Spiels immer ein Erlaß des Gewinns als Strafe enthalten sei (B. G. B. § 762, siehe oben Wette).

Aus dem oben Gesagten geht hervor, daß das Spiel auch mit andern Gefahren verbunden sein kann, z. B. weil es für jemand nächste Gelegenheit zur Sünde, zum Fluchen, Lästern u. s. w. ist, oder wo es mit aktivem Ärgernis verbunden ist. Mit aktivem Ärgernis ist es verbunden: 1) bei denjenigen, welche andere zum Spiele verleiten, die voraussichtlich dabei sündigen, oder 2) welche solchen Gelegenheit bieten, z. B. Wirte, welche Gelegenheit bieten, mit gestohlenem Geld oder Gut zu spielen, 3) bei denen, welche öffentliche Spielbanken (Spielhöllen) errichten, welche den Ruin zahlloser Familien, Selbstmord zur Folge haben. Was die Obrigkeit angeht, so könnte dieselbe aus sehr wichtigen Gründen solche Spielhöllen dulden, um das geheime Spiel zu hindern, ähnlich wie die öffentlichen Stätten der Unzucht. Cf. Lehmkuhl I. 1140.

Wenn jemand auf einmal eine große Summe aufs Spiel setzt, so halten die einen das Spiel für gültig, aber unerlaubt, wenn die obengenannten Bedingungen vorhanden sind, besonders wenn der Betreffende frei über sein Vermögen disponieren kann, ohne Nachteil der Familie, der Gläubiger u. s. w. Wenn diese Bedingungen fehlen, wie es leicht der Fall sein kann, so ist der Vertrag ungültig, weil die Ausführung unerlaubt ist, man sich aber zu Unerlaubtem nicht verpflichten kann. Weil aber auch die Ansicht, solche Spiele seien gültig, wenn die Bedingungen vorhanden sind, nicht gewiß ist, könne man, meint Gury (I. 949), den, der eine große Summe verloren hat und nicht zahlen will, nicht strikte verpflichten; vgl. das oben Gesagte über gesetzlich verbotene Spiele.

Wenn einer dem Mitspieler heimlich Geld stiehlt und es aufs Spiel

ſetzt, ſo kann er den Gewinn nicht behalten, wenn er ſonſt kein Geld und Gut hat, wohl aber, wenn er ſonſt Geld hat; denn im erſten Falle ſetzt er nichts gegen das Geld des andern ein, und es fehlt darum die Gleichheit, im zweiten Falle muß er natürlich das Geſtohlene reſtituieren.

Lotterie iſt ein Vertrag, durch welchen man um einen beſtimmten Preis ſich das Recht erwirbt, ſich an einer Verloſung zu beteiligen und die für den Fall des Gewinns ausgeſetzte Summe oder Sache zu erwerben. Wo jeder Betrug ausgeſchloſſen iſt und kein übermäßiger Gewinn gezogen wird, iſt der Vertrag an ſich gerecht; zumal wenn gute Zwecke, z. B. Kirchenbauten, Wohlthätigkeitsanſtalten, mit den Erträgniſſen errichtet werden ſollen. Per accidens kann Lotterieſpielen ſchwere Sünde ſein, wenn jemand ſich und die Seinigen dadurch in Not ſtürzt u. dgl.

125 9. Das Börſenſpiel. Börſe bezeichnet einen von der öffentlichen Autorität zum Umtauſch von Werten beſtimmten Ort, an welchem die Händler und ihre Agenten zuſammenkommen, um ihre Geſchäfte leichter abzuwickeln. Mit dem Namen Börſe werden aber auch die Geſchäfte ſelbſt bezeichnet. Die Geſchäfte können ſich beziehen auf Wertpapiere, Wechſel, Kreditbriefe u. ſ. w. oder auf Waren. Die Börſe, ſoweit ſie ſich mit dem Kauf und Verkauf von Wertpapieren u. ſ. w. beſchäftigt, iſt eine nützliche und notwendige Einrichtung und ſchließt an ſich nichts Unerlaubtes ein. Die Börſengeſchäfte können nun abgeſchloſſen werden gegen Barzahlung oder auf Kredit. Die Geſchäfte mit Barzahlung ſind einfach ein Kauf und Verkauf, die Spekulation miſcht ſich höchſtens inſoweit ein, als der Käufer hofft, die Wertpapiere mit Gewinn wieder zu verkaufen. Die Kreditgeſchäfte werden abgeſchloſſen für einen beſtimmten Termin (Termingeſchäfte), z B. für den 15. oder letzten des Monats, an welchem Tage liquidiert werden muß. Das Termingeſchäft iſt nun entweder ein feſtes oder freies. Das feſte iſt wieder entweder 1) ein reelles, das in folgender Weiſe abgeſchloſſen wird: Der Käufer kauft Wertpapiere um den jetzigen Preis oder den Preis, den ſie mutmaßlich am Liquidationstage haben werden, aber erſt am Liquidationstage werden die Papiere übergeben und das Geld bezahlt. Beide hoffen bis dahin zu gewinnen, der Käufer dadurch, daß die Papiere am Termin mehr wert ſind (er ſpekuliert à la hausse), der Verkäufer dadurch, daß die Papiere im Werte ſinken (er ſpekuliert à la baisse). Der Unterſchied von einem andern Kaufgeſchäfte liegt nur darin, daß ſich die Preisſchwankungen hier viel weniger im voraus berechnen laſſen; darum iſt der Vertrag

neben dem Kaufgeschäfte eine Art Wette oder Spiel und ähnlich zu beurteilen; 2) Differenzgeschäfte, wobei nicht ein wirklicher Austausch von Werttiteln und Geld beabsichtigt wird, sondern nur die Zahlung des Unterschiedes (Differenz) zwischen dem wirklichen und vereinbarten Preis stattfindet. Es kauft jemand bis zum 1. Mai 10000 Mk. Wertpapiere zum Kurs von 90; stehen sie am 1. Mai zu 95, so zahlt der Verkäufer 500 Mk. Differenz, stehen sie zu 85, so zahlt der Käufer 500 Mk. Differenz. Auch hier ist eine Art Wette und Spiel. Wenn also in beiden Fällen (1 und 2) die Betreffenden zahlungsfähig sind, so ist der Vertrag erlaubt, sonst nicht. Eine Ungerechtigkeit kann aber geübt werden dadurch, daß durch ungerechte Mittel, z. B. durch Verbreitung falscher politischer Nachrichten ein künstlicher Preis hergestellt wird. Eine weitere Gefahr der Effektenbörse liegt darin, daß sie die Spiel- und Spekulationssucht steigert und leicht Schwindelunternehmungen befördert. (Das B. G. B. § 764 betrachtet das Differenzgeschäft gleichfalls als Spiel, womit seine Verbindlichkeit nach § 762 aufgehoben ist.)

Vom festen Termingeschäft unterscheidet sich das freie (Prämiengeschäft) dadurch, daß ersteres unwiderruflich, letzteres widerruflich ist. Im freien Termingeschäft behält sich nämlich der Käufer gegen eine sofort eingesetzte Prämie das Recht vor, am Liquidationstage entweder die Ausführung des Geschäfts zu fordern oder vom Geschäft zurückzutreten, in welchem Falle die Prämie verfallen ist (einfache Prämiengeschäfte). Er kann sich aber außerdem auch die Wahl vorbehalten, zu liefern oder zu empfangen, das Ganze, einen Teil oder mehr als den Kaufgegenstand zu liefern oder zu empfangen oder die Lieferung früher oder später zu leisten oder zu empfangen (zusammengesetzte Prämiengeschäfte). Die Börse bestimmt nach Angebot und Nachfrage die Höhe dieser Prämien, und so ist auch dieses Spiel an sich nicht ungerecht.

Aus diesen einfachen Operationen können komplizierte zusammengesetzt werden. Zu ihrer sittlichen Beurteilung sind sie in einfache aufzulösen.

An sich und wesentlich unterscheidet sich auch die Warenbörse nicht von der Effektenbörse, insofern statt der Wertpapiere Waren Gegenstand des Geschäfts und der Spekulation werden. Schädlich aber wirken diese Geschäfte, insofern bei den Differenzgeschäften durch scheinbare Käufe ein künstlicher Mangel, durch scheinbare Verkäufe ein künstlicher Überfluß an Waren und damit ein Preis erzeugt wird, der mit dem natürlichen reellen Wert in keinem Verhältnis mehr steht, den Konsumenten nötigt, die Waren teurer zu kaufen, den Produzenten, die Waren billiger abzugeben.

Zum mindeſten werden Preisſchwankungen dadurch hervorgerufen. Ferner kann durch Aufkauf aller Waren, ſei es durch einzelne, ſei es durch ein Konſortium auch hier ein Mangel und dadurch ein künſtlicher Preis herbeigeführt werden („Ring").

126 10. *Verſicherung* (assecuratio) iſt ein Vertrag, durch welchen jemand gegen einen Preis die Gefahr für eine Sache auf ſich nimmt. Zum Weſen des Vertrags gehört:

1) die *verſicherte Sache* — eine Ungerechtigkeit iſt es, eine Sache zu verſichern, die nicht exiſtiert oder von welcher man weiß, daß ſie bereits zu Grunde gegangen iſt, oder eine Sache zur Verſicherung anzunehmen, von welcher man weiß, daß ſie bereits gerettet iſt;

2) die *Gefahr*; eine Ungerechtigkeit liegt vor, a) wenn die Gefahr nicht genau angegeben oder hinterliſtig verborgen wird, b) wenn man nach Abſchluß der Verſicherung die Gefahr erhöht, z. B. nach Abſchluß der Brandverſicherung ein feuergefährliches Geſchäft im Hauſe beginnt oder feuergefährliche Stoffe häuft. Dagegen ſuchen ſich die Geſellſchaften durch Klauſeln des Verſicherungsvertrags zu ſichern, die aber an ſich den Vertrag nicht immer ungültig machen, ſondern der Geſellſchaft zunächſt nur das Recht geben, vom Vertrag zurückzutreten, den Verſicherten aber nur inſoweit verpflichten, als er entweder eine höhere Prämie zahlen muß oder eine geringere Summe beanſpruchen darf. Es iſt aber klar, daß er dieſe Wahl nur hat vor dem wirklichen Eintritt der Gefahr; wenn die Gefahr und Schädigung wirklich eingetreten iſt, ohne daß er die höhere Prämie gezahlt hat, ſo muß er auf einen Teil der Verſicherungsſumme verzichten;

3) die *Sicherheit für den Schadenerſatz*. Wer keine ſolche Sicherheit bieten kann, kann nicht mit gutem Gewiſſen die Prämie behalten, auch wenn keine Gefahr eingetreten iſt, und wenn die Gefahr wirklich eingetreten iſt, muß er den ganzen Schaden erſetzen;

4) *eine entſprechende Prämie*; wenn ſie zu hoch iſt, iſt der Gewinn ungerecht, wie oft bei Verſicherungsgeſellſchaften, die durch ein hinreichendes Reſervekapital geſichert ſind und beſonders hohe Dividenden verteilen.

Wenn bei Ausbruch der Gefahr, z. B. des Brandes, ein Teil der Waren bereits verkauft war, darf der Verſicherte ſich nicht die ganze Verſicherungsſumme auszahlen laſſen, außer es handle ſich um die gewöhnlichen Schwankungen eines als Ganzen verſicherten Warenlagers, die dem Verſicherer bekannt ſind. Die Geſetze beſtimmen ferner, daß

der Versicherer (die Gesellschaft) für allen Schaden aufkommen muß, der ohne Schuld des Versicherten oder seiner nächsten Verwandten, wie sie im Versicherungsvertrage benannt sind, eingetreten ist. Wenn also durch schwere Sünde eines von diesen ein schwerer Schaden erwächst, so kann der Versicherte keinen Ersatz fordern; wenn aber ein Dritter den Schaden zufügt, so bleibt, abgesehen von besonderen Vertragsbestimmungen, dem Versicherten der erste Rekurs an die Gesellschaft, die ihrerseits an den Schädigenden rekurrieren kann.

Wenn jemand seine eigenen oder eines andern versicherte Gegenstände angezündet hat, so muß er die Versicherungssumme restituieren, und zwar

1) wenn es eine öffentliche Versicherungsanstalt war, kann es genügen, den Armen oder einem öffentlichen guten Zwecke zu restituieren, wenn die Anstalt nur aus Staatsmitteln erhalten wird und der Schaden nicht sowohl die Anstalt als die Kommunität trifft;

2) war es eine Privatgesellschaft, so ist an sich diesem Institut zu restituieren. Wenn es aber gewiß ist, daß die wahren Eigentümer nicht zu ihrem Eigentum kommen, weil z. B. das Geld unterschlagen wird, dann muß auch hier den Armen oder zu einem frommen Zwecke restituiert werden. Doch kann der Gefahr der Unterschlagung oft auch in anderer Weise vorgebeugt werden. In Betracht kommt aber auch, daß diese Gesellschaften sich oft bis zu 80—90 % des Betrags durch Rückversicherung mit andern Gesellschaften sichern, weswegen es ungewiß ist, wer der Geschädigte ist und um wieviel er geschädigt wurde.

11. Eine besondere Art der Versicherung ist der *Lebensversicherungsvertrag*, durch welchen jemand gegen Bezahlung einer bestimmten Prämie sich selbst für den Erlebensfall oder den Hinterbleibenden für den Todesfall eine bestimmte Kapitalsumme versichert. Wenn auch manche die Lebensversicherung nicht als Versicherung gelten lassen wollen, so ist doch eine eigentliche Versicherung gegeben, jedoch so, daß mit dem Versicherungsvertrag sich ein Sparkassenvertrag verbindet. Die Gefahr, gegen welche hier der Versicherungsnehmende sich sicher stellen will, besteht nicht im Tode, sondern in der Möglichkeit, daß er eher stirbt, als seine Einzahlungen die bestimmte Summe erreichen (*Huppert*, Der Lebensversicherungsvertrag. 1896. S. 171). Schwierigkeit können für die Praxis ergeben die sogenannten „Deklarationen", die Antworten auf die von der Versicherungsgesellschaft dem Versicherungsnehmer vorgelegten Fragen, wodurch erstere den Umfang des übernommenen Risiko kennen 127

lernen will, wobei ſehr leicht unrichtige Angaben oder Verſchweigung von anzugebenden Umſtänden vorkommen können. Für den Verſicherungsnehmer beſteht im allgemeinen die ſtrenge Gewiſſenspflicht, die vorgelegten Fragen wahrheitsgemäß zu beantworten. Wenn wirklich falſche Angaben gemacht worden ſind — Gleiches gilt von den verſchwiegenen Umſtänden —, ſo fragt es ſich, ob die fälſchlich gemachten Angaben *erheblich* ſind oder nicht, ob ſie abſichtlich oder wenigſtens ſchuldbarerweiſe gemacht worden ſind oder nicht. Das Urteil hierüber iſt aber nicht bloß der rigoroſen Praxis einer Geſellſchaft, ſondern vor allem auch der natürlichen Billigkeit zu entnehmen.

1) Als *erheblich* iſt ein Umſtand anzuſehen, welcher das Vertragsobjekt weſentlich ändert und deſſen Kenntnis den Verſicherer beſtimmt, den Vertrag abzulehnen. Iſt ein fälſchlich angegebener Umſtand erheblich, ſo iſt der Vertrag ungültig, und der Verſicherte oder deſſen Erbe darf in dieſem Falle ſich die Verſicherungsſumme nicht auszahlen laſſen, hat aber ein Recht auf Rückzahlung der Prämien nebſt Zinſen. Um dieſe zu erhalten, könnte er ſich das Verſicherungskapital auch auszahlen laſſen, müßte aber dann den Überſchuß reſtituieren. Wenn die unrichtige Angabe ohne ſein Verſchulden gemacht wurde, fordert die Billigkeit, daß beide Teile ſich in die Koſten teilen; trägt er aber ſchuld daran, dann hat er der Geſellſchaft die Koſten und den vorausgeſehenen Schaden zu erſetzen. Für die Ungültigkeit des Vertrags iſt es hier gleichgültig, ob der Tod infolge des verſchwiegenen Umſtandes oder aus einer andern Urſache eingetreten iſt.

2) Sind die irrigen Angaben *unerheblich*, ſo daß auch trotzdem die Geſellſchaft den Vertrag unter gleichen Bedingungen abgeſchloſſen hätte, ſo iſt derſelbe gültig.

3) Sind die irrigen Angaben *minder erheblich*, ſo daß die Geſellſchaft auch bei deren Kenntnis den Vertrag abgeſchloſſen hätte, aber unter andern Bedingungen, ſo beſteht die Pflicht, den Irrtum zu korrigieren und die Verſicherung richtig zu ſtellen entweder durch Erhöhung der Prämie oder Minderung der Verſicherungsſumme; bei ſchuldbar irriger Angabe iſt auch Schadenerſatz zu leiſten.

4) Iſt zur Verhütung von falſchen Angaben eine Strafe feſtgeſetzt, ſo kann dieſe bloß den *Schuldigen* nach Maßgabe ſeiner Schuld treffen, und es beſteht für ihn keine Pflicht zur Zahlung, ehe ſie von ihm gefordert wird. War jedoch dem Antragſteller die Strafe, als vergraben unter der Menge der übrigen Beſtimmungen, unbekannt, ſo iſt

die Strafe nicht verwirkt (Huppert a. a. O. S. 176 ff.). — Nach dem Gesagten geht es nicht an, alle Vertragsbestimmungen über Ungültigkeit des Vertrags für den Fall falscher Angaben rein pönal aufzufassen oder sich darauf zu berufen, daß die Gesellschaft ja ohnehin diese Fälle schon in ihre Berechnung aufgenommen habe.

12. Bürgschaft (fideiussio) ist ein Vertrag, durch welchen 128
jemand eine fremde Verpflichtung auf sich nimmt, wenn der erste Schuldner (Hauptschuldner) sie nicht erfüllen kann. Damit jemand Bürgschaft leisten könne, ist notwendig, daß er die freie Verwaltung seiner Güter habe; darum sind Ehefrauen, Minderjährige, Ordensleute hierin beschränkt. Die Verpflichtung des Bürgen setzt die Verpflichtung des Hauptschuldners voraus; ist diese ungültig oder erlassen, so hört auch die Verpflichtung des Bürgen auf. Darum kann der Bürge regelmäßig nur belangt werden, wenn der Hauptschuldner zahlungsunfähig ist, außer der Bürge hätte auf die Einrede der Vorausklage verzichtet und besonders von Anfang an sich in gleicher Weise wie der Hauptschuldner (als Selbstschuldner) verpflichtet und dem Gläubiger die freie Wahl gelassen, von wem er die Schuld fordern wolle. Der Bürge ist nicht zu mehr verpflichtet als der Hauptschuldner; aber er kann eine stärkere Verpflichtung eingehen, z. B. eine eidliche, eine Hypothek stellen. — Wenn der Bürge gezahlt hat, geht das Recht des Gläubigers auf ihn über. Die Verpflichtung des Bürgen geht aber auch auf die Erben über; denn sie ist ihrer Natur nach eine reale; hätte jemand nur für seine Person die Bürgschaft übernommen, so fragt es sich, wie weit die Gesetze die Erben befreien. Der Bürge kann für die Verpflichtung, die er übernimmt, auch einen Preis nehmen, auch wenn gar keine Gefahr dabei ist. (Ballerini III. 805 seqq.; Lehmkuhl I. 1128.) Das B. G. B. § 766 verlangt zur Gültigkeit des Bürgschaftsvertrags schriftliche Bürgschaftserklärung. Bei bloß mündlicher Zusage braucht also später der Bürge auch im Gewissen nichts zu leisten, wenn er nicht durch die Zusage den Gläubiger hintergangen hat.

13. Pfandschaft (pignus) ist ein Vertrag, wodurch dem 129
Gläubiger eine bewegliche Sache zur Sicherung seines Rechtes übergeben wird.

Der Pfandgeber (Verpfänder) muß 1) eine entsprechende Sache als Pfand geben, 2) die Auslagen, welche zur Erhaltung der Sache notwendig sind, ersetzen, 3) er darf das Pfand nicht vor Zahlung der Schuld zurückfordern, außer wenn der Gläubiger es mißbraucht.

Der Pfandgläubiger muß 1) die Sache sorgfältig bewahren; sonst haftet er für den Schaden; 2) er darf ohne Zustimmung des Eigentümers die Sache nicht benutzen, sonst muß er den Gebrauch ersetzen; 3) die Früchte, die er aus der verpfändeten Sache zieht, sind von der Schuld abzurechnen; 4) er darf nur bei schuldbarer Säumigkeit nach vorausgegangener Mahnung die Sache zur Bezahlung der Schuld veräußern.

Hypothek ist ein Vertrag, wodurch dem Gläubiger eine unbewegliche Sache zur Sicherung seines Rechtes verpflichtet wird. Vom Pfandvertrag unterscheidet sie sich: 1) dadurch, daß nicht eine bewegliche, sondern eine unbewegliche Sache verpflichtet wird, 2) daß die Sache dem Gläubiger nicht ausgehändigt, sondern bezeichnet wird. Man unterscheidet: 1) h. legalis, welche das Gesetz gewissen privilegierten Gläubigern einräumt, z. B. der Frau auf die Güter des Mannes zur Sicherung der Mitgift; 2) h. iudicialis, wenn durch richterliches Urteil Schadenersatz oder Restitution auferlegt und diese Forderung im Hypothekenbuch eingetragen wird; 3) h. conventionalis, welche nach Übereinkunft der Parteien bestellt und in gesetzlicher Weise errichtet und ins Hypothekenbuch eingetragen wird. Im einzelnen sind die Landesgesetze zu beobachten.

130 14. Vergleich (transactio) ist ein Vertrag, durch welchen der Streit oder die Ungewißheit der Parteien über ein Rechtsverhältnis durch gegenseitiges Nachgeben beigelegt wird. Seiner Natur nach ist er verwandt mit dem Kaufvertrag, trägt aber auch in gewissem Sinne den Charakter eines Glücksspieles. Er kann gerichtlich und außergerichtlich stattfinden. Zu seiner Gültigkeit gehört:

1) daß die Sache zweifelhaft oder ungewiß sei; darum ist der Vergleich ungültig, wenn die Sache gewiß oder bereits gerichtlich entschieden ist, ohne daß die Parteien es wissen. Wenn die Parteien dagegen die gerichtliche Entscheidung kennen, kann immer noch ein Vergleich stattfinden;

2) daß eine wahre Zustimmung beider Parteien zum Vergleich stattfindet. Darum ist der Vergleich ungültig, welcher durch Gewalt, Bedrohung, Täuschung u. s. w. erzwungen worden ist, ebenso ein Vergleich, welcher aus Irrtum über den Thatbestand, sei es nun ein Irrtum a) in der Sache oder b) in der Ursache oder c) in der Person, hervorging, z. B. wenn der Vergleich über ein Grundstück geschlossen wurde, während der Streit sich auf ein anderes bezog (a), oder wenn der Erbe

ein Legat aus einem Testament auszahlt, welches sich später als widerrufen herausstellt (b), oder wenn ich mich mit jemand verglichen habe, den ich fälschlich als den Erben oder meinen Miterben angesehen habe (c). (B. G. B. § 779.) Ein Rechtsirrtum dagegen macht den Vertrag nicht ungültig, wenn er nicht die Ursache berührt.

3) Die Vergleichssumme oder die gegenseitigen Konzessionen sollen der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit des Rechtes beider Parteien entsprechen. Doch ist ein vollständig freiwilliger Vergleich gültig, was immer dabei gegenseitig ausbedungen ist.

4) Einen Vergleich kann nur derjenige schließen, welcher auch einen Vertrag schließen, insbesondere eine Veräußerung vornehmen kann. Der Vergleich hat die Wirkung eines gerichtlichen Entscheides (res iudicata) und kann nicht angefochten werden wegen Rechtsverletzung, auch wenn sich nachher Urkunden finden, welche das sichere Recht einer Partei beweisen, wenn diese Urkunden nicht ein neues Recht darthun. Doch kann der Vergleich angefochten werden, wenn er auf falsche Dokumente hin geschlossen wurde. Der Vergleich ist strikte zu interpretieren: „Tantum transactum, quantum expressum". — D'Annibale bemerkt, daß manchmal in Form eines Vergleichs eine Schenkung oder ein Schulderlaß stattfindet, wie z. B. wenn nur die eine Partei eine Konzession macht oder nach einer gerichtlichen Entscheidnng ein Vergleich stattfindet, und dann ist die Sache mehr nach den Regeln der Schenkung zu beurteilen. (D'Annibale II. 557 seqq. Marc I. 1160.)

Art. II. Die Rechtsverletzung.

§ 83. Die Rechtsverletzung im allgemeinen.

1. Unrecht (iniuria) im strengen Sinne ist die Verletzung fremden 131
Rechtes. Sie setzt ein striktes Recht voraus und unterscheidet sich so von der Verletzung anderer Tugenden. Die Schwere der Sünde richtet sich zunächst nach dem Schaden, der dem Nächsten dadurch zugefügt wird. S. Th. 2. 2. q. 73. a. 3: „Peccata quae committuntur in proximum, sunt pensanda per se secundum nocumenta, quae proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpae"; cf. q. 74. a. 2. Da aber eine solche Schädigung geeignet ist, dem Nächsten Betrübnis zu bereiten, die gegenseitige Liebe zu verletzen, das gesellschaftliche Zusammenleben zu stören, so kann man auch

diese Momente für die Beurteilung der Rechtsverletzung zu Grunde legen. S. Th. 2. 2. q. 59. a. 4; q. 66. a. 6.

2. Allgemeine Sätze: 1) „Scienti et volenti (consentienti) non fit iniuria (neque dolus)". Reg. 27. de regul. iuris in 6°. Dagegen erleidet Unrecht: a) wer durch Gewalt, List, Furcht genötigt seine Zustimmung gegeben hat, z. B. wer aus Furcht dem Räuber sein Geld reicht, die Märtyrer, auch wenn sie freudig gelitten haben; b) wer auf sein Recht nicht verzichten kann; z. B. wer einen Kleriker mit dessen Einwilligung schlägt, verletzt das privilegium canonis; die Zustimmung des Ehemanns kann nicht bewirken, daß die Fleischessünde (copula) eines Dritten mit seiner Ehegattin aufhöre Ehebruch zu sein. Innoc. XI. pr. 50: Copula cum coniugata consentiente marito, non est adulterium ideoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.

2) Es kann auch rein innere Sünden der Ungerechtigkeit geben, z. B. das freventliche Urteil; dagegen kann die verkehrte innere Gesinnung die äußere Handlung nicht zu einer ungerechten machen, wenn dieser äußere Akt materiell gerecht ist.

So ist es zwar Sünde, aber keine Ungerechtigkeit, wenn jemand aus Haß einen andern nicht rettet, den er nicht ex officio retten muß; wenn der Henker aus Haß den zum Tode verurteilten Verbrecher nach dem Befehl der Obrigkeit hinrichtet; wenn der Kaufmann seine Waren zum niedrigsten Preise verkauft, in der Absicht, andern die Kundschaft zu entziehen. Nur eine scheinbare Ausnahme ist es, wenn manchmal ein indifferenter Akt durch die verkehrte Intention ungerecht wird, z. B. ein Buch der Bibliothek eines Freundes entnehmen, um es mit dessen präsumierter Erlaubnis zu lesen und zurückzustellen, ist keine Ungerechtigkeit, um es zu stehlen, ist Ungerechtigkeit.

3) Kontrovers unter den Autoren ist die Frage, ob der äußere Akt ungerecht wird, wenn zwar die innere Intention darauf gerichtet ist, es aber objektiv nicht probabel ist, daß eine Schädigung eintrete.

Z. B. wenn jemand Gift gut verwahrt, aber innerlich die Absicht hat: vielleicht nimmt doch durch irgend einen außerordentlichen Zufall mein Feind davon; oder er schießt unter gehöriger Vorsicht auf ein Wild, in der Absicht: vielleicht trifft diese Kugel doch meinen Feind. In beiden Fällen liegt zwar eine innere Sünde der Ungerechtigkeit vor; aber diese innere Ungerechtigkeit ist nicht Ursache des äußeren unglücklichen Zufalls, wenn gegen alle Erwartung und Voraussicht der Feind wirklich getötet wird.

§ 84. Versündigungen gegen Leib und Leben des Nebenmenschen.

1. Am Leib und Leben des Nebenmenschen kann man sich ver- 132
sündigen: 1) durch Mord und Totschlag, sowie durch fahrlässige Tötung, 2) durch Verwundung und Verstümmelung, 3) durch unberechtigtes Schlagen u. s. w., 4) durch Freiheitsberaubung.

Menschentötung (homicidium) ist die gewaltsame, ungerechte Tötung des Menschen durch einen andern. Man unterscheidet:

1) h. casuale, wenn jemand nur durch einen unglücklichen Zufall Todesursache für den andern wird, und voluntarium, und zwar a) directe, wenn jemand Mittel anwendet, um den Nächsten zu töten, Mord, wenn länger beabsichtigt und vorbereitet, Totschlag, wenn in der Hitze der Leidenschaft vollbracht, b) indirecte, wenn jemand den Tod des Nächsten nicht will, aber doch solche Handlungen vornimmt, aus welchen voraussichtlich der Tod des Nächsten erfolgt;

2) h. simplex, der einfache Mord oder Totschlag, und qualificatum, der eine neue Species von Bosheit in sich schließt: a) sacrilegium, wenn entweder an einer heiligen Person oder am heiligen Orte verübt, b) parricidium, Mord an Eltern, Kindern, Ehegatten, Bruder, Schwester, Fürsten — Verletzung der Pietät und Gerechtigkeit, c) latrocinium, Raubmord — Verletzung am Leben und an den Gütern, d) veneficium magicum, wenn unter Anwendung abergläubischer Mittel jemand der Tod oder ein anderes körperliches Übel zugefügt wird — Ungerechtigkeit und Superstition.

1) Es ist niemals erlaubt, auf Privatautorität hin (privata auctoritate) jemand direkt zu töten oder auch nur zu verstümmeln, und zwar auch dann nicht, wenn der andere einwilligt. Es ist dies ein Eingriff in die Rechte Gottes, der Gesellschaft und des Nächsten, der oft mit dem zeitlichen zugleich das ewige Leben verliert. Wenn der andere einwilligt oder den Tod verlangt, ist die Sünde zwar geringer, aber doch noch gegeben, weil der Mensch auf sein Leben nicht verzichten kann.

S. Th. 3. q. 47. a. 6. ad 3: Qui hominem occidit, iniuriam facit non solum homini occiso, sed etiam Deo et reipublicae. Das kanonische Recht verhängt über dieses Verbrechen die Irregularität. — Darum darf man a) tödlich Verwundete oder andere Sterbende nicht töten, damit sie nicht länger leiden, auch wenn dies durch ein Arzneimittel geschehen soll; man darf aber eine Amputation vornehmen, wo es zur Erhaltung des

Lebens notwendig ist;[1] b) ebenso darf man nicht Rasende töten, damit sie andern nicht schaden, wenn man in anderer Weise den Schaden abwehren kann; c) es kann der Vater nicht die Kinder, der Herr nicht die Sklaven, überhaupt kein Privater einen andern mit dem Tode oder mit Verstümmelung bestrafen; denn eine solche Strafe fordert eine volle Gewalt über den Nebenmenschen, wie sie weder dem Vater, noch dem Herrn, noch sonst einem Privaten zusteht.

2) Es ist erlaubt, eine sittlich gute Handlung zu setzen, aus welcher wider die eigene Absicht der Tod des Nächsten hervorgeht, wenn ein entsprechend wichtiger Grund vorliegt, welcher den Tod des Nächsten kompensiert.

So kann man: a) auf der Flucht vor einem nachfolgenden Feinde, der uns töten will, über einen Schlafenden hinwegreiten, der den einzigen Weg verlegt, auch wenn dieser dabei getötet wird. Die Autoren fügen hier die Bemerkung bei: wenn der andere in der Todsünde sterben würde, müßte man sich lieber töten lassen nach dem Gesetze der Liebe; allein einmal ist selten die Todsünde des andern gewiß, dann ist es ungewiß, ob der andere, wenn er diesmal gerettet wird, später im Stande der Gnade stirbt; ferner ist man des Zustands der eigenen Seele doch nicht sicher; b) man darf im Kriege die Geschütze auf die feindlichen Stellungen, auf eine besetzte Stadt u. s. w. richten, auch wenn dabei Unschuldige getötet werden.

3) Der Tötung eines Menschen ist nicht schuldig, wer mit hinreichender Sorgfalt eine Handlung setzt, sei sie nun erlaubt oder unerlaubt, die an sich gar nicht oder nur selten gefährlich ist, aus welcher aber per accidens eine Tötung erfolgt. Dagegen wäre der fahrlässigen Tötung schuldig, wer eine an sich und gewöhnlich gefährliche Handlung setzt, aus welcher häufig eine Tötung hervorgeht.

4) Man darf aber auch niemals einen andern schlagen, welcher nicht Untergebener ist, wenn nicht wenigstens der stillschweigende Konsens desjenigen hinzutritt, welcher Gewalt dazu hat; außer es wäre nötig, um ein aktuelles Unrecht abzuweisen.

Es kann aber erlaubt sein, jemand, der ein Unrecht gegen uns verübt hat, nach der Verübung desselben zu schlagen, insofern darin eine gerechte Verteidigung liegt, um sich gegen ähnliche Angriffe sicher zu stellen. So kann eine Frauensperson den, der unkeusche Angriffe auf sie macht, mit Schlägen zurückweisen. Ja, unter Umständen kann auch eine private

[1] Unerlaubt wäre auch die Praxis des sogenannten „Herzstichs", die an manchen Orten üblich, wonach den „Toten" vor dem Begräbnis das Herz durchstochen wird, damit, wenn sie etwa nur scheintot wären, sie nicht lebendig begraben würden; denn wo der Tod wirklich zweifelhaft ist, darf einerseits nicht begraben werden, anderseits wäre hier die Handlung eventuell Tötung.

Bestrafung eines Schuldigen in dieser Weise erlaubt sein. (Lehmkuhl I. 835 not.) Dem Manne steht zwar im allgemeinen ein Züchtigungsrecht gegenüber seiner Frau zu; wieweit es aber ihm überhaupt gestattet ist, sie zu schlagen, ob dabei eine schwere Sünde begangen wird, hängt wie von der Schuldbarkeit des Weibes, so von der socialen Stellung der Ehegatten, von ihrem gegenseitigen Verhältnis und von der Schwere der Züchtigung ab, insbesondere davon, ob etwa die eheliche Liebe dadurch bedeutend und dauernd gestört wird. Dem Weibe steht dem Manne gegenüber kein Recht der Züchtigung, wohl aber der Notwehr zu (Reuter, Neoconf. p. II. c. II. n. 119).

2. Die Todesstrafe. Die Waldenser, Wiedertäufer lehrten, 133
die Todesstrafe sei unerlaubt.

Die Todesstrafe, wenn von der öffentlichen Autorität verhängt, ist erlaubt. Rom. 13. 4: Si malum feceris, time; non enim sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui malum operatur. Apoc. 13. 10: Qui in gladio occiderit, oportet eum gladio occidi. Prof. Wald. Innoc. III. a. 1210 (Denzinger, Enchir. n. 371): De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest iudicium sanguinis exercere, dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulte procedat. Der heilige Thomas leitet das Recht der Todesstrafe aus einer gewissen Notwehr ab, insofern die Kommunität diejenigen Glieder, die ihr verderblich und schädlich sind, ausscheiden kann (S. Th. 2. 2. q. 64. a. 2). Es ist also Zweck der Todesstrafe die Sicherstellung der Kommunität für die Zukunft; ferner werden dadurch andere von solchen gemeinschädlichen Verbrechen abgeschreckt (S. Th. 2. 2. q. 108. a. 3; 1. 2. q. 100. a. 8. ad 3). — Da aber nur die Rücksicht auf die Kommunität die Todesstrafe gestattet, so kann sie auch nur von dem verhängt werden, welcher die Sorge für die Kommunität und die obrigkeitliche Gewalt besitzt; denn ihm allein steht es zu, zu bestimmen, welches Gut dem einzelnen zu entziehen ist zum Wohle des Ganzen (S. Th. 2. 2. q. 64. a. 3). Der Richter muß aber dem zum Tode Verurteilten Zeit zum Empfang der hl. Sakramente geben.

Dagegen ist es nicht erlaubt, selbst mit öffentlicher Autorität (publica auctoritate) einen Unschuldigen zu töten um des Gemeinwohls willen, z. B. auf Verlangen eines Tyrannen, auch wenn der Bedrohte einwilligt. Doch könnte er probabilius gezwungen werden, sich selbst dem Tyrannen auszuliefern, und probabiliter, wenn er nicht will, auch ausgeliefert werden.

Soldaten, Gensdarmen können einen fliehenden Verbrecher, wenn sie ausdrücklich dazu bevollmächtigt sind, töten, wenn sein todeswürdiges Verbrechen sicher ist. Wenn aber das Verbrechen nicht gewiß ist und der Verbrecher bloß vor Gericht gestellt werden soll, so, meint Lehmkuhl (I. n. 387), könne die Obrigkeit regelmäßig den Soldaten u. s. w. die Gewalt nicht einräumen, den Flüchtling zu töten.

134 3. Notwehr. 1) Es ist jedem erlaubt, das eigene Leben oder seine Glieder (communis contra paucos) auch durch Verwundung oder Tötung des ungerechten Angreifers zu retten, servato moderamine inculpatae tutelae, insofern man nicht einen größeren Schaden zufügt, als zur Abwehr nötig ist; c. „Si vero" 3. l. 5. tit. 34. de sent. excomm.: Vim vi repellere omnes leges et omnia iura permittunt.

Der Einwand, daß das ewige Wohl des Angreifers dem eigenen Leben vorzuziehen sei, entscheidet hier nicht; denn das gilt bloß, wenn der Nächste in äußerster Not ist; hier aber hat der Betreffende die Gefahr für sein Seelenheil nur seiner eigenen Bosheit zuzuschreiben. Auch der Kleriker und Ordensmann kann in diesem Falle von der Notwehr Gebrauch machen, ohne irregulär zu werden, wie man sie auch gegen Kleriker und Ordensmann anwenden kann, ohne exkommuniziert zu sein.

Natürlich besteht keine Pflicht, sein eigenes Leben so zu verteidigen; es wäre ein heroischer Tugendakt, sich töten zu lassen, damit der Angreifer nicht das zeitliche und ewige Leben zugleich verliere; man müßte sich aber verteidigen, a) wenn das eigene Leben zum Gemeinwohl notwendig, oder b) man selbst im Stande der Todsünde wäre.

Die Autoren werfen die Frage auf, ob es erlaubt sei, bei der gerechten Notwehr die Tötung des Angreifers auch direkt zu beabsichtigen. Lugo (De I. et I. d. 10. n. 148 seqq.) u. a. bejahen die Frage, der hl. Thomas (2. 2. q. 64. a. 7) verneint sie, es genüge, seine Verteidigung zu wollen, aus welcher per accidens der Tod folgt. Praktisch kann man letztere Ansicht schwerlich urgieren, weil man in solchen Augenblicken kaum die notwendige Unterscheidung machen kann.

Es muß sich aber bei dieser Verteidigung handeln um einen actualis aggressor, um einen gegenwärtigen oder wenigstens unvermeidlich bevorstehenden, nicht bloß um einen drohenden oder befürchteten Angriff; denn sonst würde jedem Mord und Totschlag Thür und Thor geöffnet. Wenn aber der andere bereits sein Schwert zieht, seine Waffen herrichtet, einen Hund gegen mich hetzt, seinen Knecht herbeiruft, darf ich ihn töten, damit meine ganze Verteidigung nicht unnütz werde. Ebenso braucht der Angriff nicht unmittelbar bevorzustehen, wenn keine Möglichkeit des Entrinnens

vorhanden ist (S. Alf. l. 4. n. 387). Denn in diesen Fällen ist die Angriffshandlung bereits begonnen.

Dies gilt auch gegenüber einem wahnsinnigen oder trunkenen Angreifer; denn wenn auch sein Angriff nicht formell ungerecht ist, so ist er es doch materiell. Die Ausnahme, welche die Autoren beifügen: man dürfe ihn nicht töten, „wenn es feststeht, daß der Angreifer sich im Stande der Todsünde befinde", hat praktisch kaum Bedeutung, weil man selten sicher weiß, der Angreifer befinde sich im Stande der Todsünde, und dann müßte auch vernünftige Hoffnung sein, daß der wahnsinnige Angreifer das Heil erlange, wenn man ihn schont. Die Juristen nehmen hier nicht Notwehr, sondern Notstand an, ähnlich wie einem Tiere gegenüber, wobei man für Fahrlässigkeit verantwortlich sei, während dies bei Notwehr nicht zutreffe, B. G. B. § 227 ff.

Da nur die Notwehr die Tötung des Angreifers erlaubt, so müßte man fliehen, wenn man fliehen könnte, außer wo die Umstände der Person die Flucht als sehr schimpflich erscheinen lassen, z. B. ein Kleriker müßte immer fliehen, ein Offizier könnte den Angriff abwarten; vor einem Wahnsinnigen zu fliehen gereicht niemand zur Schande. Wenn man fliehen könnte, würde man durch Tötung des Angreifers nicht bloß gegen die Liebe, sondern auch gegen die Gerechtigkeit sündigen. Rechtslehrer freilich meinen, das Recht brauche dem Unrecht niemals zu weichen.

2) In den Fällen, in welchen es erlaubt ist, das eigene Leben durch den Tod des Angreifers zu schützen, ist dies auch erlaubt, um das Leben des Nächsten zu schützen. S. Th. 2. 2. q. 60. a. 4. ad 2.

Nach Lehmkuhl (I. 836) wäre es nicht erlaubt, den Nächsten blutig zu verteidigen, wenn dieser erlaubterweise auf sein Recht verzichtet; allein da eine solche Verteidigung doch auch im Interesse des Gemeinwohls liegt, wird man nicht leicht solche Verteidigung bloß von der Erlaubnis des Angegriffenen abhängig machen können. — Selten aber besteht eine Pflicht, jemand in dieser Weise zu verteidigen, weil die Liebe nicht mit schwerem Nachteil verpflichtet, ein schwerer Nachteil aber regelmäßig damit verbunden ist, schon wegen der Verantwortung vor der bürgerlichen Obrigkeit, Feindschaft, die daraus erwachsen kann u. s. w. Jedoch besteht diese Pflicht, a) wenn der Angegriffene zum Gemeinwohl notwendig ist, oder b) Vater, Sohn, Weib, Bruder ist, die zu schützen die Pietät verlangt, c) wenn er trunken und im Stande der Todsünde wäre, weil er sich da in der äußersten Not befindet, d) obrigkeitliche Personen, Gensdarmen, Polizeidiener, Soldaten, die speciell zum Schutze der Bürger bestellt sind, sind verpflichtet, das Leben des Angegriffenen gegen den ungerechten Angreifer zu verteidigen.

3) Eine Frau kann ihre Keuschheit durch Tötung des ungerechten Angreifers innerhalb der gerechten Notwehr schützen, einmal wegen der Gefahr der Zustimmung zur Sünde, wegen des hohen Wertes der leiblichen Integrität und wegen der schlimmen Folgen, die daraus erwachsen können. — In gleicher Weise ist es auch einem andern erlaubt, ein Weib zu schützen, wenn sie in die Sünde nicht einwilligt, und selbst wenn sie einwilligt, dann, wenn es die Ehefrau oder sehr nahe Verwandte des Verteidigers ist; denn insoweit trifft die Unehre auch ihn. Dies gilt jedoch nur, wenn dem Betreffenden kein anderes Mittel zu Gebote steht, seine Ehre zu wahren; ebenso gilt es nur vor der Handlung, nicht bei oder nach der Handlung.

135 4) Unter Einhaltung der gerechten Notwehr dürfte man auch seine zeitlichen Güter gegen den ungerechten Angreifer schützen, wenn dieselben verhältnismäßig bedeutend sind. Innoc. XI. pr. 11: Regulariter possum occidere furem pro conservatione unius aurei. Zu dieser Proposition ist zu bemerken, daß zwar nicht regelmäßig, wohl aber ausnahmsweise ein aureus ein Gut von Bedeutung sein könnte. — Man hat hier drei Fälle zu unterscheiden: a) daß nicht sowohl der Wert der Sache in Betracht kommt, sondern die Verachtung des Eigentümers, trotz dessen Gegenwart, Widerspruch, aus dessen Händen die Sache genommen wird — hier ist es nicht erlaubt, den Dieb zu töten; b) daß der Wert der Sache, d. i. der dem Eigentümer zugefügte Schaden, beachtet wird, und hier muß zur Erlaubtheit blutiger Abwehr der Schaden bedeutend sein mit Rücksicht auf die Person, obwohl man auch hier eine absolute Quantität annehmen muß, die bei allen als bedeutend erachtet wird; c) daß die Gewalt in Betracht kommt, welche gegen den Eigentümer geübt wird, der die Sache schützt und verteidigt, und hier ist es erlaubt, unter Einhaltung der gerechten Schranken Gewalt mit Gewalt zurückzuweisen. Abgesehen davon, daß der andere jetzt nicht mehr bloß die Sache, sondern die Person ungerecht angreift, kommt jetzt auch die Rücksicht auf das öffentliche Wohl hinzu. Ebenso darf man Gewalt anwenden, um einem andern die gestohlenen Sachen zu entreißen, und wenn er sich weiter wehrt, auch gegen ihn größere Gewalt anwenden.

5) Was den Angriff auf die Ehrengüter angeht, so ist zu unterscheiden a) der Angriff in Worten; dieser kann in anderer Weise abgewehrt werden und giebt wenigstens kein Recht, den Gegner zu töten oder schwer zu verwunden; b) der thätliche Angriff, und hier darf man nach vollbrachter That den Angreifer nicht töten; denn das wäre

nichts anderes als Rache; vor der vollbrachten That darf man eine thätliche Beleidigung zurückweisen, und wenn der Angreifer Gewalt anwendet, diese mit Gewalt abwehren. S. Alf. l. 4. n. 381 et 391.

Innoc. XI. pr. 30: Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec calumnia vitari nequit: idem quoque dicendum, si quis impingat alapam vel fuste percutiat et post impactam alapam vel fustis ictum fugiat. Alexand. VII. pr. 17: Est licitum religioso vel clerico, calumniatorem gravia crimina de se vel de sua religione spargere minantem occidere, quando alius modus defendendi non suppetit, uti suppetere non videtur, si calumniator sit paratus vel ipsi religioso vel eius religioni publice et coram gravissimis viris praedicta impingere, nisi occidatur. Pr. 18: Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes ac etiam iudicem a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare. Pr. 19: Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam. Innoc. XI. pr. 32: Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam ad quae ius inchoatum habemus et quae nos possessuros speramus. Pr. 33: Licitum est tam haeredi quam legatario, contra iniuste impedientem ne vel haereditas adeatur vel legata solvantur, se taliter defendere; sicut et ius habenti in cathedram vel praebendam, contra earum possessionem iniuste impedientem.

4. Abortus, Abtreibung der Leibesfrucht (Verbrechen gegen das 136
keimende Leben). Abortus ist die Abtreibung eines lebenden Fötus (Leibesfrucht) zu der Zeit der Schwangerschaft, wo derselbe noch nicht außer dem Mutterschoß zu leben vermag. Ein toter Fötus kann zwar ausgestoßen werden; es gilt aber der Fötus so lange als lebend, bis das Gegenteil feststeht, was aber schwer zu beweisen ist. Man unterscheidet 1) ab. indirectus, wenn durch das Mittel unmittelbar die Heilung der Mutter beabsichtigt und bewirkt wird, während per accidens der Tod des Kindes folgt; 2) ab. directus, wenn unmittelbar die Tötung des Kindes und aus ihr die Heilung der Mutter erfolgt. Man darf den Unterschied zwischen direktem und indirektem Abortus nicht mit manchen Autoren ausschließlich in das zuletzt beabsichtigte Ziel setzen, ob zuletzt die Heilung der Mutter oder die Tötung des Kindes beabsichtigt werde. Denn wenn nur aus der Tötung des Kindes die Heilung der Mutter erfolgt, so ist die Absicht desjenigen, welcher die Tötung des Kindes als Mittel benutzt, auch direkt auf dieses Mittel gerichtet; denn die zur Erreichung eines Zweckes gewählten Mittel sind ebenfalls direkt beabsichtigt. Einen inneren Unterschied begründet, wenigstens für die sittliche Beurteilung, nicht die Verschiedenheit des angewendeten Mittels, ob die

Ausstoßung und damit der Tod erfolgt durch ein innerlich angewendetes Mittel oder durch mechanische Gewalt, oder durch Zerstückeln oder Zerkleinern des Kindes u. s. w.

1) Es ist niemals erlaubt, direkt Abortus zu bewirken. Der Grund ist, weil jeder Abortus als Menschenmord anzusehen ist, zumal der früher statuierte Unterschied zwischen foetus animatus und inanimatus nicht mehr haltbar ist. Sofort mit der Empfängnis tritt auch die animatio ein.

So darf ein unehrbar schwangeres Mädchen nichts einnehmen, um die Leibesfrucht abzutreiben, und weder die Schande, noch selbst eine schwere äußere Gefahr, selbst des Todes im Falle der Entdeckung entschuldigt nicht. Innoc. XI. pr. 34: Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.

Es ist auch dem Arzte nicht erlaubt, Abortus zu bewirken oder die Leibesfrucht zu töten, um die Mutter aus der Todesgefahr zu befreien, auch wenn sonst Mutter und Kind bei der Geburt in Todesgefahr wären. (S. C. Off. 4. Mai. 1898.)

Man kann hier nicht sagen, es sei besser, ein Leben gehe zu Grunde als zwei Leben, oder es gehe das Leben des Kindes zu Grunde, das doch nicht weiter leben könne, als das Leben der Mutter, das weit kostbarer sei wie das des Kindes; denn man darf niemals Böses thun, um einen guten Zweck dadurch zu erreichen. Man kann das Kind auch nicht als einen aggressor materialiter iniustus bezeichnen, gegen den man das Leben der Mutter verteidigen dürfe; denn die Gefahr ist einfach Folge natürlicher Vorgänge; wenn man aber von einem Angreifer sprechen will, dann erscheint eher die Mutter als die Angreiferin, insofern sie die Schwangerschaft und damit die Gefahr herbeigeführt hat; vgl. S. C. Off. 28. Mai. 1885.

2) Es kann erlaubt sein, indirekt Abortus zu bewirken, d. h. ein Heilmittel anzuwenden, das an sich und seiner Natur nach die Heilung der Mutter bewirkt, auch wenn es mit der wahrscheinlichen Gefahr des Abortus verbunden ist: a) wo ohne das Heilmittel die Mutter mit dem Kinde sicher sterben wird, b) wo eine gleiche Gefahr für Abortus besteht, ob man das Heilmittel nimmt oder nicht, c) auch außer der Lebensgefahr der Mutter zur Heilung einer Krankheit, wenn das Heilmittel manchmal, aber nicht notwendig und vielleicht sehr selten einen Abortus herbeiführt. Voraussetzung für alle diese Fälle bleibt, daß man ein anderes Mittel nicht hat und nach Möglichkeit den Abortus zu verhüten sucht.

Der hl. Alfons (n. 394. q. 2) macht die Bemerkung, wenn der Tod der Mutter ohne das Mittel gewiß und vernünftige Hoffnung sei, daß

nach dem Tode der Mutter das Kind noch lebe und getauft werden könne, sei die Mutter ex charitate et pietate verpflichtet, das geistliche Leben des Kindes dem eigenen leiblichen Leben vorzuziehen. Doch fügt er selbst hinzu, der Fall sei selten und darum die Ärzte in Anwendung der Mittel nicht zu beunruhigen. Überhaupt soll in der ganzen Frage in einem konkreten Falle der Geistliche sich in die Thätigkeit des Arztes, der bona fide ist, ohne Not nicht einmal einmischen.

3) Erlaubt ist, wenn die Lebensgefahr für Mutter und Kind oder wenigstens für das Kind gewiß ist, auch die Einleitung einer Frühgeburt, wenn die Entwicklung bereits so weit gediehen ist, daß das Kind außer dem Mutterschoß leben kann (S. C. Off. 4. Mai. 1898); denn wenn das Kind hier auch schwächer zur Welt kommt, so hat es doch den Vorteil, daß es sicher getauft werden kann, und daß es der sicheren Lebensgefahr bei der Geburt entzogen wird. Dagegen ist diese Unterbrechung der Schwangerschaft nicht erlaubt zu einer Zeit, wo das Kind zwar lebend zur Welt kommt, aber nicht so weit entwickelt ist, daß es außer dem Mutterschoß weiter leben kann, also sicher sterben wird. S. C. Off. 24. Iul. 1895.

Die Gründe, die man für die Erlaubtheit beigebracht hat, sind: a) das Kind kann so sicher getauft werden, während die Taufe in utero immer zweifelhaft bleibt, sowohl theoretisch und an sich, als praktisch wegen der Schwierigkeit, die Materie unvermischt zu applizieren; b) das Kind muß doch sicher sterben, der Umstand aber, daß es früher sterben muß, die Verkürzung des Lebens steht in keinem Verhältnis mit der Sicherstellung der Taufe und dadurch des ewigen Lebens des Kindes; c) das Kind wird nicht direkt getötet, sondern ihm nur die Lebensbedingung, der uterus, entzogen. Der kirchliche Begriff abortus aber setze eine solche Abtreibung voraus, wobei die Leibesfrucht getötet werde. Dagegen aber ist zu sagen theoretisch, das Kind hat ein Recht, daß ihm diese natürliche Lebensbedingung nicht entzogen werde, und praktisch, bei der Leichtfertigkeit, mit welcher die Medizin diese Frage behandelt, ist die Gefahr des Mißbrauchs gar nicht fernzuhalten. Thatsache ist, daß schon Ärzte eine normale Geburt für unmöglich erklärten und doch eine glückliche und wiederholte Geburt stattfand. Ob mit der genannten Entscheidung auch der Eihautstich bei der repositio uteri getroffen sei, ist nicht so bestimmt, aber wahrscheinlich. (Capellmann, Med. past. p. 17.)

4) Unerlaubt, wenn auch nicht Abortus, ist es, Mittel anzuwenden, um die Empfängnis zu hindern, und wenn auch diese Mittel oft in sich unwirksam sind, so ist doch die Intention, in welcher sie angewendet werden, verkehrt. Itaque illicitum est statim post copulam voluntariam semen extergere; id autem liceret mulieri vi

oppressae, quia remanente semine vis continuatur et quia conceptio non iam facta est.

137 Die „procurantes abortum effectu secuto“ verfallen der vom Papſte dem Biſchof reſervierten Exkommunikation. Obwohl der Kanon allgemein lautet, bezweifeln doch verſchiedene Autoren, ob auch die Mutter, die an ſich ſelbſt das Mittel anwendet, der Cenſur verfalle, weil nach der geſchichtlichen Entwicklung unter dem Begriff: „procurantes abortum“ die Mutter nicht eingeſchloſſen geweſen ſei. Praktiſch iſt alſo die Cenſur nicht anzunehmen. Ebenſo verfallen probabiliter auch die Mitwirkenden (cooperatores) oder diejenigen, die in fremdem Namen ihn ausführen (executores), nicht der Exkommunikation. Exkommuniziert alſo ſind der Arzt, die Hebamme, die Freundin, die Magd, welche den Trank eingeben oder die Handlung vornehmen; ebenſo der Vater, Gatte oder Verführer (fornicator), der durch Befehl, Drohungen das Weib zwingt, Abortus an ſich vorzunehmen; ausgenommen von der Cenſur, wenn auch nicht von ſchwerer Sünde, iſt der Arzt, der einen bloßen Rat giebt oder paſſende Mittel anzeigt; der Apotheker, welcher das Mittel bereitet oder verkauft. Nach Berardi (Praxis Conf. I. 844 und II. 1262) iſt Kraniotomie nicht „Abortus“ im eigentlichen Sinne, und darum zwar Sünde, aber keine Cenſur gegeben. Außer der Cenſur iſt auch die Irregularität als Strafe ausgeſprochen, welche auch die cooperantes trifft. Da aber hier die alte Beſtimmung, welche zwiſchen foetus animatus und inanimatus unterſcheidet, noch nicht reformiert iſt und es ſich um ein Strafgeſetz handelt, ſo kann man annehmen, daß die Irregularität nicht vor dem früher ſtatuierten Termin der animatio, d. i. bei männlichem Fötus nicht vor dem 40., bei weiblichem Fötus nicht vor dem 80. Tage der Schwangerſchaft eintritt. Im Zweifel wird nach der milderen Interpretation der Fötus als weiblich angenommen, und dies iſt praktiſch immer der Fall, weil nach Olfers (a. a. O. S. 8) ſelbſt der Anatom erſt etwa nach 12 Wochen das Geſchlecht des Fötus unterſcheiden kann. Außer der Exkommunikation und Irregularität ſind gegen Kleriker durch die Bulle „Effraenatum“ von Sixtus V. § 2 noch folgende Strafen beſtimmt: Eos vero qui clerici fuerint, omni privilegio clericali, officiis, dignitatibus et beneficiis ecclesiasticis (quae sic vacatura Nostrae et Sedis Apostolicae dispositioni perpetuo reservamus) ipso facto privamus; et in futurum inhabiles ad ea suscipienda decernimus. Dieſe Strafen gelten auch jetzt noch fort und gelten auch beim „abortus foetus

inanimati", wenn die Wirkung erfolgte, und können nicht vom Bischof, sondern nur vom Papste aufgehoben werden; die inhabilitas tritt sofort ein, die privatio aber erst post sententiam saltem criminis declaratoriam. — Zu beachten ist, daß in sehr vielen Diöcesen der Abortus auch Diöcesan-Reservat ist und dort oft eine strengere Interpretation und weitere Ausdehnung der Strafe Platz greift.

5. Der Kaiserschnitt (sectio caesarea), d. i. jene Operation 138
an der lebenden Mutter, bei welcher, wenn eine Geburt auf gewöhnlichem Wege nicht möglich ist, durch Öffnung des mütterlichen Leibes das Kind zur Welt gefördert wird, ist erlaubt, wenn die Gefahr für die Mutter nicht eine so unmittelbare ist, daß die Operation einer Tötung gleichkommt.

Wenn die älteren Autoren diese Operation für unerlaubt erklären, so hat dies seinen Grund darin, daß bei dem damaligen Stande der Medizin dieselbe einer Tötung der Mutter gleichkam. Beim heutigen Stande der Chirurgie sind die Gefahren bedeutend verringert, besonders wenn die Operation rechtzeitig vorgenommen wird, und darum entschuldigt die Hoffnung, Mutter und Kind am Leben zu erhalten, die sonst beide gefährdet wären, und die Hoffnung, das Kind sicher gültig taufen zu können, die Gefahr, welche die Operation immerhin für die Mutter mit sich bringt. Ebenso ist die Laparotomie „ad extrahendos e sinu matris ectopicos foetus" bei ernster und entsprechender Sorge für das Leben von Mutter und Kind gestattet (S. C. Off. 4. Mai. 1898).

Unter Umständen könnte mit Rücksicht auf das ewige Heil des Kindes eine Verpflichtung für die Mutter behauptet werden, die aber praktisch schon deswegen nicht urgiert werden darf, damit die in solcher Lebensgefahr befindliche Mutter, welche vor der Operation zurückscheut, nicht etwa malae fidei werde und dann im Bewußtsein einer schweren Sünde sterbe. Nach dem Tode der schwangeren Mutter ist die Operation natürlich Pflicht, um das ewige, oft auch das zeitliche Leben des Kindes zu retten, und dafür zu sorgen, daß diese Operation nicht unterbleibe, sind die Angehörigen, die Hebamme, strenge verpflichtet.

6. Duell wird definiert: Certamen singulare ex condicto 139
privata auctoritate susceptum cum periculo occisionis, mutilationis aut gravis vulnerationis. Zum Begriff des Duells gehört also,

1) daß es ein Einzelkampf sei, d. i. eines gegen den andern oder weniger gegen bestimmte wenige Gegner. Wenn mehrere gegen mehrere gemischt kämpfen, ohne daß jeder gegen einen bestimmten Mann kämpft, ist es kein Duell;

2) auf private Autorität hin unternommen; mit öffentlicher Autorität kann z. B. in einem gerechten Kriege zu dessen Beendigung, zur Demütigung der Feinde, zur Belebung des Mutes im eigenen Heere das Duell gestattet sein; die öffentliche Autorität darf es aber nicht anordnen aus Ruhmsucht oder als Schauspiel, und die Untergebenen dürfen in diesem Falle auch nicht kämpfen, außer insofern sie sich nur gegen Angriffe verteidigen. Wenn die Obrigkeit zwei zum Tode Verurteilten das Duell gestattet mit dem Versprechen, dem Sieger das Leben zu schenken, so ist das von seiten der Obrigkeit wegen des Ärgernisses u. s. w. nicht erlaubt; aber die Betreffenden dürfen kämpfen, da sie nur die gerechte Sentenz vollziehen; sie sind aber nicht dazu verpflichtet;

3) es muß ein verabredeter Zweikampf sein (ex condicto) unter Bestimmung von Ort, Zeit und Waffen. Ist die Zeit oder der Ort allein bestimmt, so liegt kein Duell vor, selbst dann noch nicht, wenn Streitende während des Streites selbst sich einen passenden Ort zum Kampfe wählen;

4) der Kampf muß geführt werden mit tödlichen Waffen (armis letalibus), d. i. mit Gefahr der Tötung, Verstümmelung oder einer tödlichen Verwundung, also ist es gewöhnlich kein Duell, wenn man nur mit der Faust, einem Stock kämpft. Auch das einfache Duell ohne Sekundanten und Zeugen ist Duell.

Duell ist gegeben, wenn Kampfesbedingung ist, daß der Kampf eingestellt wird, sobald ein Teil verwundet ist oder Blut fließt, oder nach einer bestimmten Anzahl von Gängen. Gleichgültig ist auch die Absicht, in welcher das Duell unternommen wird, ob zur Ehrenrettung oder als Ordale oder um seine Stelle nicht zu verlieren. Nur wenn der Fordernde unmittelbar mit einem schweren Angriff droht, falls der andere sich nicht sofort mit ihm schlägt, wäre die Annahme des Kampfes erlaubt, weil er in diesem Falle nur den Charakter der Notwehr trüge. Ebenso, wenn die Forderung bloß zum Scheine stattfindet oder nur ein Scheinkampf geführt wird, ist es nicht Duell (wohl zu unterscheiden von der von Benedikt XIV. pr. 2. censurierten ernstlichen Annahme der Forderung mit Voraussicht der Verhinderung). Auch die Mensuren unter den Studenten auf den deutschen Hochschulen, wobei es nur auf eine Verwundung abgesehen ist, die selten tödlich verläuft, sind durch eine Entscheidung der S. C. C. vom 9. Aug. 1890 als Duelle und sowohl die Duellanten als die Sekundanten als der Irregularität ex infamia iuris verfallen erklärt worden. Wenn aber wirklich einmal jede moralische Gefahr einer schweren Verwundung fehlte, wäre kein Duell, also auch keine Exkommunikation gegeben.

Das Duell ist verboten durch das natürliche und göttliche Recht, es ist eine Vereinigung von Mord und Selbstmord, eine mutwillige oder beabsichtigte Gefährdung des eigenen wie des fremden Lebens, also ein

Unrecht gegen sich selbst, gegen den Nebenmenschen, gegen die menschliche Gesellschaft, gegen Gott; oft ist es nicht einmal mehr Kampf, sondern direkter Mord, wie beim sogenannten „Duell über das Sacktuch" oder Selbstmord, wie beim „amerikanischen" Duell. Es ist aber auch in sich unvernünftig: es wird in der Regel unternommen, um die verletzte Ehre herzustellen; aber abgesehen davon, daß sehr leicht nicht der Beleidigte, sondern der Beleidiger der Sieger bleibt, ist es auch ein vollständig ungeeignetes Mittel. Meine Ehre kann weder durch Vergießung des eigenen noch des fremden Blutes hergestellt werden. Ohnehin ist das Leben unter den zeitlichen Gütern das höchste und steht höher als die Ehre; es ist also unvernünftig, um der Ehre willen das Leben zu gefährden. Der Satz: Die Ehre steht höher als das Leben, ist richtig, wenn man unter Ehre die innere Ehrenhaftigkeit, d. i. die religiös-sittliche Tüchtigkeit, die Grundlage der Ehre versteht; er ist unrichtig, wenn man unter Ehre, wie das in ihrem Begriff liegt, nur die Anerkennung der inneren Tüchtigkeit durch die Menschen versteht (S. Th. 2. 2. q. 103. a. 1).

Es ist aber das Duell auch verboten durch das kirchliche Gesetz. Wir bringen nachstehend die kirchlichen Entscheidungen, weil sie dienen, das oben Gesagte zu erhärten. Verworfen sind die Sätze: Alex. VII. pr. 2: Vir equestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat.

Benedict. XIV. Constit. „Detestabilem" 10. Nov. 1752: 1. Vir militaris, qui, nisi offerat vel acceptet duellum tamquam formidolosus, timidus, abiectus et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio quo se suosque sustentat, privaretur vel promotionis alias sibi debitae ac promeritae spe perpetuo carere deberet, culpa ac poena vacaret, sive offerat sive acceptet duellum.

2. Excusari possunt etiam honoris tuendi vel humanae vilipensionis vitandae gratia duellum acceptantes vel ad illud provocantes, quando certo sciunt pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam.

3. Non incurrit ecclesiasticas poenas ab ecclesia contra duellantes latas Dux vel Officialis Militiae, acceptans duellum, ex gravi metu amissionis famae et officii.

4. Licitum est, in statu hominis naturali, acceptare et offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio eorum iactura propulsari nequit.

5. Asserta licentia pro statu naturali, applicari potest statui civitatis male ordinatae, in qua nimirum vel negligentia vel malitia Magistratus, iustitia aperte denegatur.

140 Die Konstitution „Apostolicae Sedis“ von Pius IX. verhängt, übereinstimmend mit der früheren Gesetzgebung, über das Duell die dem Papste reservierte Exkommunikation: Duellum perpetrantes aut simpliciter ad illud provocantes vel ipsum acceptantes, et quoslibet complices aut qualemcunque operam aut favorem praebentes, nec non de industria spectantes illudque permittentes, vel quantum in illis est, non prohibentes, cuiuscumque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis.

Der Exkommunikation verfallen also:

1) die Duellanten selbst,

2) der Fordernde, auch wenn der Geforderte nicht annimmt, auch wenn nur eine unbestimmte Person (gegen andere) zum Kampfe eingeladen und gefordert wird; es muß aber die Forderung dem Geforderten zugestellt sein;

3) der die Forderung Annehmende, auch wenn das Duell dann nicht erfolgt,

4) alle, welche zum Duell physisch oder moralisch mitwirken, jedoch nur, wenn das Duell wirklich stattfindet; die complices, d. i. die Sekundanten, Teilnehmer, Begleiter, die das Duell verteidigen, dazu reizen, raten, wenn der Rat wenigstens in etwa die Duellanten angeregt oder bestärkt hat, z. B. die Mitglieder des Ehrengerichts; praebentes operam, welche Pferde, Waffen, Verpflegung, das Lokal stellen, Fuhrleute, welche wissentlich die Duellanten an den Ort bringen; nicht aber, wer seinem Freunde, der zum Duell bereits entschlossen ist, aber schlechte Waffen hat, bessere giebt zu seinem Schutze; favorem, welche die Forderung oder anderes derart diktieren, schreiben, schicken, überbringen, veröffentlichen oder zum Schreiben, Veröffentlichen den Auftrag oder Rat geben oder sich irgendwie einmischen; auch der Arzt, der wissentlich mitgeht, auch wenn er es thut in der Absicht, das Duell eher zu beendigen oder die Wunden zu verbinden. Ebenso der Arzt oder Beichtvater, der in einem benachbarten Hause wartet, um nötigenfalls den Duellanten seine Dienste zu leisten, wenn es auf Verabredung hin geschieht, S. C. Off. 28. Mai. 1884; denn das Bewußtsein, leibliche oder geistliche Hilfe für den Notfall zu erhalten, bestärkt die Duellanten; wenn aber Arzt oder Beichtvater ohne Wissen der Duellanten sich in der Nähe aufhielten,

um eventuell Hilfe zu leisten, wäre keine Exkommunikation gegeben. Der Fechtmeister, welcher sich in das Duell selbst nicht einmischt, sondern nur die Duellanten einübt, ist nicht exkommuniziert, auch wenn er weiß, daß es für ein Duell geschieht;

5) die Zuschauer, die absichtlich und öffentlich an den Ort des Duells gehen und ihm beiwohnen; denn darin liegt eine Billigung des Duells und eine Anregung der Duellanten; deswegen ist nicht exkommuniziert, wer nur zufällig am Orte des Duells vorübergeht und kürzere Zeit aus Neugierde zuschaute, auch wenn er stehen bliebe; ebenso nicht, wer von fern oder im Verborgenen oder in einer andern Weise zuschaut, die nichts zur Verschärfung des Kampfes beiträgt;

6) die das Duell gestatten oder nicht hindern, soweit es obrigkeitliche Personen sind. Die Begnadigung der wegen Duells Verurteilten wird nicht als straffällig bezeichnet, wenn es auch sündhaft sein kann. Weitere Strafen sind die Irregularität, wie schon oben bemerkt, für Duellanten und Sekundanten; ferner die Entziehung des christlichen Begräbnisses für die im Duell Gefallenen, auch wenn sie vor dem Tode Zeichen der Buße gegeben haben oder an einem andern Orte als dem des Duells nach Empfang der hl. Sakramente (bald darauf oder am nämlichen Tage) sterben. Doch ist letzteres nicht überall recipiert.

6. Krieg (bellum), ein Zustand des Kampfes unabhängiger 141
staatlicher Gesellschaften zur Wahrung ihrer wirklichen oder vorgeblichen Rechte. Die Manichäer (Aug. ep. 138. c. 2. n. 15) und Quäker hielten den Krieg für unerlaubt; allein die Thatsache des Unrechtes im Völkerleben und die Unmöglichkeit, dem Unrecht thatkräftig entgegenzutreten, rechtfertigen den Krieg. S. Th. 2. 2. q. 40. „Ubi iudicia deficiunt, incipit bellum“ (H. Grotius, De iure belli ac pacis l. 2. c. 1. § 2. n. 1). Der Krieg zur Abwehr des ungerechten Angriffs oder zur Wahrung des eigenen Rechtes ist daher unter folgenden Bedingungen erlaubt:

1) er muß ausgehen von der legitimen souveränen Autorität; denn sonst müßte die höhere Autorität das Recht schirmen;

2) es muß eine gerechte Ursache vorhanden sein, die wichtig genug ist, um die Übel des Krieges aufzuwiegen. „Bellare non voluntatis, sed necessitatis est“; c. 1. C. XXIII. q. 2.

Solche Ursachen wären: Wiedereroberung eines usurpierten Landes, Abwehr einer schweren Beleidigung gegen Staat oder Fürsten, Rebellion der Untergebenen (ist nur uneigentlich Krieg), Züchtigung derer, welche

einen andern in einem ungerechten Kriege unterstützt haben, oder Abweisung derjenigen, welche die Bestrafung großer Verbrecher hindern, Züchtigung eines bundesbrüchigen Volkes, Erlangung dessen, was das Völkerrecht z. B. im Handel und Verkehr einräumt und was mit Unrecht vorenthalten wird; Schutz der Religion gegen ungerechte Angreifer, während der Offensivkrieg in Sachen der Religion unerlaubt ist (vgl. Bd. I. S. 310 n. 278). — Kein hinreichender Grund zum Kriege ist die Erweiterung des Reiches, die nationale Einigung oder Entwicklung, die Schwächung einer Nachbarmacht, die Wiederherstellung des sogenannten Gleichgewichts. Im Zweifel oder bei bloßer Wahrscheinlichkeit des Rechtes dürfte man keinen Krieg beginnen. Wo es sich um einen wiederzuerlangenden Besitz handelt, meinen verschiedene, daß schon ein probabilius bewiesenes Recht gegen den Besitzer zum Kriege genüge; sind die Gründe beider gleich, dann ist für den Besitzer zu entscheiden; wenn kein Besitz vorhanden, dann muß probabilius ein Vergleich eintreten.

Der gesetzlich oder vertragsmäßig verpflichtete Soldat, welcher an der Gerechtigkeit des Krieges zweifelt, ist verpflichtet, Dienste zu leisten; er ist aber ohne besondere Veranlassung gar nicht verpflichtet zu einer eigentlichen Untersuchung über die Gerechtigkeit des Krieges (c. 4. C. XXIII. q. 1) und kann, solange die Ungerechtigkeit des Krieges nicht gewiß ist, die Gerechtigkeit präsumieren. — Ein nicht geworbener Soldat darf sich im Zweifel an der Gerechtigkeit des Krieges nicht werben lassen. Ein auf beiden Seiten gerechter Krieg ist an sich nicht möglich und kann nur aus Unwissenheit angenommen werden, die beim gemeinen Soldaten leicht vorhanden sein kann;

3) es ist gefordert die rechte Art und Weise der Kriegführung. Im allgemeinen ist als Grundsatz festzuhalten, daß der Krieg die Form eines Rechtsstreites möglichst einhalten muß und daß Zweck des Krieges der Friede ist: Bellum geritur, ut pax acquiratur. S. Aug. ep. 189. ad Bonifac. n. 6;[1] darum a) vor Beginn des Krieges ist geboten Forderung der Genugthuung; ist sie geleistet, Abstehen vom Kriege; das Gleiche gilt, wenn nach Beginn des Krieges hinreichende Genugthuung und Ersatz der Kriegskosten geleistet wird. Suarez (De charitate tr. 13. sect. 6. n. 6) hält die Ansicht für stark probabel, daß die streitenden Parteien sich um ein Schiedsgericht bewerben müßten. b) Während des Krieges ist alles erlaubt, was das Völkerrecht gestattet, z. B. Hinterhalt, Kriegslist, Abzeichen des Feindes tragen.

Die Tötung der Schuldigen oder der Soldaten, die gekämpft haben, kann manchmal erlaubt sein, wo es zur Sicherung des Friedens, der Ruhe notwendig ist; das heutige Völkerrecht untersagt es; der Kriegsgefangene

[1] S. Ambrosius, De offic. I. c. 28: Quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda.

ist in der Regel nur Sicherheitsgefangener, nicht Strafgefangener. Unschuldige, Weiber, Kinder, Greise, Kleriker, Religiose, dürfen nicht direkt getötet werden, wenn es nicht feststeht, daß sie am Kampfe teilgenommen haben. Dagegen können sie indirekt getötet werden, z. B. bei Belagerung einer Stadt, wenn sie so unter die Kämpfenden gemischt sind, daß bei ihrer Schonung der Kampf gegen die eigentlich Kämpfenden nicht geführt werden könnte. Eine Plünderung des Privateigentums ist an sich nicht unerlaubt, weil auch die Privaten irgendwie an der Schuld teilnehmen und weil man ihnen auch eine Kontribution auflegen könnte und vermuten kann, die Landesregierung werde sie entschädigen. Wenn darum der Heerführer Plünderung gestattet, so können die Soldaten Eigentum erwerben; wenn er sie nicht gestattet, ist zu unterscheiden, ob er es thut mit Rücksicht auf das Eigentum oder mit Rücksicht auf die Kriegszucht. In letzterem Falle ist die Plünderung zwar Sünde, aber keine Restitutionspflicht gegeben. Das heutige Völkerrecht aber erachtet Kontributionen, um sich zu bereichern, als unsittlich, gestattet zwar Kriegsleistungen zu fordern, wie sie auch die Landesregierung fordern könnte, schließt aber die Plünderung von Privateigentum aus. — Eine Stadt oder ein Ort, der feindliche Handlungen ausübt, kann gestraft werden, wenn er die Schuldigen nicht ausliefert. Sind diese nicht zu finden, so kann das einer juridischen Schuld zugeschrieben, und die Einwohner können deswegen am Vermögen, nicht aber am Leben gestraft werden. — Nicht erlaubt ist es, die gegenseitigen Gesandten zu töten oder durch Mörder den Führer des feindlichen Heeres töten zu lassen.

c) Der Friedensvertrag ist, auch wenn der Krieg ein ungerechter war, zu beobachten, wenn nicht der Feind zuerst den Frieden bricht oder der Vertrag in sich selbst unsittliche Bestimmungen enthält; der Grund liegt darin, weil sonst die Völker nie zur Ruhe kommen würden, wenn öffentliche Verträge nicht erfüllt werden müßten.

Was die Restitution angeht, so ist in einem ungerechten Kriege der Feldherr verantwortlich für den ganzen angerichteten Schaden, der einzelne Soldat für den Schaden, den er selbst angerichtet oder wozu er andere verleitet hat, für den übrigen durch gemeinsame Aktion angerichteten Schaden ist er pro rata, selten in solidum verantwortlich, da die einzelnen Soldaten auf den ganzen Schaden keinen wirksamen Einfluß ausgeübt haben; ja, sie können aus sehr wichtiger Ursache bei der Mitwirkung zur Schädigung am Vermögen sogar ganz entschuldigt sein. — Dagegen dürfen in einem ungerechten Kriege die Soldaten auch nicht einmal gezwungen den Feind töten oder gefährliche Handlungen gegen ihn üben; ja, sie dürfen sich gegen ihn nicht einmal blutig verteidigen; nur wenn sie sich ergeben wollen, der Gegner sie aber trotzdem nicht schont, so dürfen sie sich verteidigen. Cf. Soto, l. 5. q. 1. a. 7;

Tamburini, Decal. l. 6. c. 1. § 1. n. 9. Soto und Molina (tr. 3. disp. 15. n. 4 seqq.) lehren ferner, wenn jemand erst im Kampfe selbst die Ungerechtigkeit erkennt und fliehen will und einem Verfolger anders nicht entgehen kann, so dürfe er ihn töten; denn er sei wirklich innocens. Cf. Lugo, disp. 10. n. 144. Heutzutage hat die Frage weniger praktische Bedeutung, weil der Soldat, welcher sich ergiebt, nach dem Völkerrecht nicht getötet werden darf. Ballerini II. 669.

§ 85. Verletzung der Ehrengüter.

142 1. Man zählt gewöhnlich zwei Ehrengüter, den guten Ruf und die Ehre. Der gute Ruf (fama) ist die öffentliche Meinung vom Vorzug eines Menschen. Die Ehre (honor) ist die Bezeugung dieser guten Meinung durch äußere Zeichen. Der Vorzug ist zunächst begründet durch den Lebenswandel und die Sitten des Betreffenden, kann aber auch begründet sein durch Weisheit, Gelehrsamkeit, Geist, Beredsamkeit, gute Anlagen, körperliche Vorzüge, Vermögensstellung. Der gute Ruf des Nebenmenschen wird verletzt durch die dubitatio und suspicio temeraria und durch das iudicium temerarium, durch Zweifel, Argwohn, Urteil gegen den guten Ruf des Nebenmenschen.

2. Dubitatio temeraria ist die Zurückhaltung des Urteils über die sittliche Aufführung des Nebenmenschen ohne hinreichenden Grund; suspicio temeraria, freventlicher Argwohn, ist die Meinung (opinio) über einen sittlichen Fehler des andern ohne hinreichenden Grund; iudicium temerarium, liebloses Urteil, ist das grundlose Urteil oder Fürwahrhalten eines sittlichen Fehlers des Nebenmenschen.

Eigentlich ist bei klarer Einsicht in das Unzureichende der Gründe Argwohn und liebloses Urteil gar nicht möglich. Nur bei einer unklaren Kenntnis kann die Bosheit des Willens den Intellekt veranlassen, seine Zustimmung zu geben. Darum besteht die Sünde meistens darin, daß man nicht nach Pflicht die Gründe untersucht.

Sämtliche drei Sünden sind sowohl Sünden gegen die Liebe als gegen die Gerechtigkeit; denn ein jeder hat das Recht auf seinen guten Ruf auch bei den einzelnen Menschen. S. Th. 2. 2. q. 60. a. 3. ad 2; a. 4. c. et ad 3. Doch sind der Zweifel und Argwohn, weil sie den guten Ruf nur mindern, nicht aufheben, nur läßliche Sünden, ausgenommen wenn man jemand überlegterweise und auf keinen Grund gestützt wegen eines außerordentlichen und in Bezug auf dessen Stellung sehr schweren Fehlers in Verdacht hätte; z. B. wenn man einen Priester

ohne jeden Grund überlegt in Verdacht hätte wegen Unsittlichkeit. Ebenso könnten sie schwere Sünde sein, wenn Haß der Grund für den Verdacht und Argwohn wäre. Sicher wäre es eine schwere Sünde, einen solchen Verdacht zu schwerem Nachteil des Nächsten andern mitzuteilen. Das freventliche Urteil dagegen (iud. tem.) ist pecc. mortale ex genere suo, weil es ein schweres Unrecht gegen den Nebenmenschen enthält.[1]

Das freventliche Urteil kann jedoch läßliche Sünde sein, 1) wenn man eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür hat, 2) wenn es sich um einen unbedeutenden Gegenstand handelt, 3) wenn man von einer bestimmten Person urteilt, die man nicht kennt, z. B. die man zufällig sieht, oder von einem Unbestimmten unter mehreren, z. B. den Angehörigen einer Kommunität, 4) wenn man urteilt ohne vollkommene Achtsamkeit oder Überlegung. Keine Sünde ist es, wenn das Urteil, der Argwohn oder Zweifel auf hinreichenden Gründen beruht. Ebensowenig sündhaft ist die Vorsicht gegenüber solchen Personen, die wir nicht kennen, wenn man sie anwendet, um sich vor Schaden zu bewahren. Ebenso hat, wie schon oben bemerkt (S. 39, 42), der Vorgesetzte leichter ein Recht, seinen Untergebenen ein gewisses Mißtrauen entgegenzubringen, obwohl auch er durch unbegründetes zuweitgehendes Mißtrauen oder freventliches Urteil sich versündigen kann. — Der Gegenstand dieser Sünden ist zwar in der Regel der sittliche Zustand des Nebenmenschen, kann aber auch anderer Art sein, z. B. ohne hinreichenden Grund von jemand urteilen, er sei unehelich geboren.

3. Die Ehrabschneidung und Verleumdung (detractio) ist 143
die heimliche und ungerechte Verletzung des fremden Rufes. Die verschiedenen Arten, wie sie begangen werden kann, faßt Illsung (Th. pract. Tr. 4. Dist. 3. n. 101) in folgende Verse zusammen:

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens,
Qui negat, aut minuit, reticet laudatque remisse.

Doch lassen sich diese verschiedenen Arten vorzüglich auf zwei zurückführen: 1) die Ehrabschneidung (detractio im engeren Sinne), wenn man wahre Fehler des Nächsten offenbart, und 2) Verleumdung (calumnia), wenn man dem Nächsten falsche Fehler andichtet. Beide Sünden sind, sei es gegen Lebende oder Tote, schwere Sünde der

[1] S. Th. 2. 2. q. 60. a. 3: Ex levibus indiciis de bonitate alicuius dubitare pertinet ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur. Si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, iudicia tamen i. e. definitivas firmasque sententias continere debemus.

Gattung nach sowohl gegen die Liebe als gegen die Gerechtigkeit, und zwar an sich schwerere Sünde als der Diebstahl, weil die Ehrengüter höher stehen als die Glücksgüter. Das Recht des Menschen auf seinen guten Namen aber beruht einerseits darauf, daß man einen wahren Fehler von ihm nicht kennt, anderseits darauf, daß er einen Fehler nicht hat. Beide Sünden sind als Sünden gegen die Gerechtigkeit nicht specifisch verschieden, denn beide sind eine Verletzung des guten Rufes; doch ist in der Beichte praktisch in der Regel die Sache auseinander zu halten, weil die Schwere der Sünde leichter beurteilt und die Art der Restitution eher bestimmt werden kann. Ob die verschiedenen Gegenstände der Ehrabschneidung, z. B. Trunkenheit oder Unkeuschheit, specifisch verschiedene Sünden begründen, ist kontrovers; deshalb kann man den Pönitenten nicht verpflichten, den Gegenstand der Ehrabschneidung in der Beichte anzugeben. Auch die Zahl der Fehler, die man in einem einzigen Akte einer Person angedichtet hat, muß nicht notwendig angegeben werden; ebenso probabilius nicht die Zahl der Personen, vor welchen man Ehrabschneidung geübt hat.

Wenn die Ehrabschneidung auch der Gattung nach schwere Sünde ist, so kann sie in concreto doch läßliche Sünde sein einmal wegen mangelnder Überlegung, was sehr oft in Betracht zu ziehen ist, und dann wegen der parvitas materiae. Die Schwere der Sünde richtet sich aber nicht sowohl nach der Beschaffenheit der vom Nächsten erzählten Sünde als nach der Schwere des dem Nächsten zugefügten Schadens, sei es am guten Namen, sei es außerdem an andern Gütern, soweit man ihn vorausgesehen hat. Dabei aber kommt es vor allem an a) auf die Person, welche Ehrabschneidung übt, ob sie Autorität besitzt, ihre Worte eine Bedeutung haben, z. B. bei einem ernsten besonnenen Manne, ob sie leichtfertig oder geschwätzig ist, wie so oft bei Frauenspersonen, b) auf die Beschaffenheit der verletzten Person, z. B. ob sie guten oder schlechten Rufes, ob es ein Geistlicher oder Laie ist, ob gerade dieser Fehler in seiner Stellung bedenklich ist u. s. w., c) auf die Beschaffenheit der Zuhörer, ob bei ihnen durch die Offenbarung des Fehlers eine Minderung der Ehre, des Ansehens zu erwarten ist. — Darum ist es also:

1) nicht immer schwere Sünde, von einem andern auch vor mehreren Personen eine schwere Sünde zu erzählen, wenn dadurch dem Betreffenden kein schwerer Nachteil erwächst, z. B. wenn vor diesen Personen der Fehler eher als ein Lob, denn als eine Schande erscheint.

2) Es ist an sich keine Sünde, im allgemeinen von einer unbestimmten Person eines Ortes eine schwere Sünde zu erzählen; etwas anderes wäre es, von einem Insassen eines bestimmten Klosters etwas zu erzählen, was geeignet wäre, das ganze Kloster zu infamieren, und darum könnte es, namentlich in unserer Zeit, auch schwere Sünde sein, überhaupt von einem Ordensmann oder Geistlichen indiskret etwas Bedeutendes zu erzählen, was unter den gegebenen Umständen geeignet ist, den ganzen Orden oder Stand zu diffamieren. Von einer Stadt sagen, es seien dort viele Schlechte, ist keine schwere Sünde, sagen, es seien alle schlecht, wäre an sich eine schwere Sünde, wenn der Zuhörer alle oder doch den größten Teil der Einwohner darunter verstände. Betrachten die Hörer das aber bloß als Übertreibung, so daß sie es von vielen verstehen, so ist das keine schwere Sünde.

3) Es ist keine schwere oder auch gar keine Sünde, einen Fehler zu erzählen von einem, den die Zuhörer niemals kannten und niemals kennen werden.

4) Es ist eine schwere Sünde, von der nämlichen Person bei den nämlichen Zuhörern soviele unbedeutende Fehler zu erzählen, daß deren Ruf dadurch bedeutend geschmälert wird; nicht aber von verschiedenen unbedeutende Fehler zu erzählen, wenn nicht dadurch für eine Kommunität schwere Infamie entsteht, z. B. wenn man von jedem Pater eines Klosters einen solchen Fehler erzählt. Unter Umständen könnte es schon schwere Sünde sein, auch nur eine läßliche Sünde von einem andern zu erzählen, wenn diesem daraus ein bedeutender Nachteil an der Ehre oder an den Gütern entsteht, z. B. vor Laien sagen, dieser Priester sei ein Lügner, trinke gern zuviel.

5) Es sündigt an sich nicht schwer, wer natürliche Geistes- oder Körpergebrechen aufdeckt, z. B. der Nächste sei ein dummer Mensch. Doch könnte eine schwere Sünde gegen die Gerechtigkeit gegeben sein, wenn dem Nächsten ein schwerer Schaden daraus erwächst, wie z. B. bei einem, der ein öffentliches Amt bekleidet und großes Ansehen besitzt, wenn dadurch sein Ansehen bedeutend leidet, oder ihm ein Amt, zu welchem er sonst tauglich ist, deswegen nicht gegeben wird; und eine schwere Sünde gegen die Liebe wäre es, wenn der andere durch eine solche Offenbarung schwer betrübt wird.

6) Es ist keine Ehrabschneidung, von jemand, der bereits öffentlich als einem Laster ergeben bekannt ist, noch eine neue geheime Thatsache der gleichen Art zu erzählen, z. B. ein notorischer Trunkenbold sei wieder einmal betrunken gewesen. Es ist keine schwere Sünde, von jemand, der bereits wegen eines Fehlers anrüchig ist, einen andern damit zusammenhängenden oder verwandten Fehler zu erzählen, z. B. wenn man von einem Trunkenbold erzählt, er habe mit seiner Frau Streit gehabt. Dagegen wäre es eine schwere Sünde, von ihm einen Fehler ganz anderer Art zu erzählen, z. B. von einem Dieb zu sagen, er sei ein Lüstling; denn dadurch verliert er seinen guten Ruf auch in Bezug auf eine andere Tugend.

7) Streitig ist es, ob es eine schwere Sünde sei, einem verständigen und diskreten Manne den schweren Fehler eines Dritten zu offenbaren. Wenn auch beide Ansichten als probabel gelten, so ist doch die affirmative die richtigere, und dies ist sicher, wo dem Nächsten ein falsches Verbrechen angedichtet wird. Aber auch außerdem ist an sich eine schwere Sünde anzunehmen. Denn Verletzung des guten Namens bei einer bedeutenden Person gilt als bedeutender Nachteil; wie dies daraus hervorgeht, daß schon das freventliche Urteil an sich schwere Sünde ist; und oft ist es dem Verletzten viel unlieber, bei einer bedeutenden Person infamiert zu sein als bei drei oder vier andern Personen.

8) Wer das von andern Gehörte weiter sagt, sündigt a) schwer gegen die Liebe und Gerechtigkeit, wenn er es so weiter sagt, daß die andern es wahrscheinlich glauben werden, z. B. wenn er sagt, er habe es von einer glaubwürdigen Person erfahren; dies gilt selbst, wenn er seinen Zweifel ausspricht, aber die andern wegen der Glaubwürdigkeit der Person es doch voraussichtlich glauben oder wenigstens Verdacht schöpfen; anders, wenn die Zuhörer es wahrscheinlich doch nicht glauben werden. Schwer sündigt b) gegen die Liebe, wer das Verbrechen vor solchen erzählt, die es wegen ihrer eigenen Leichtfertigkeit und Bosheit glauben werden; denn jeder soll den schweren Schaden des Nächsten hindern, wenn er kann. Wenn er es als unglaubwürdig erzählt, kann er sündigen wegen der Erregung eines Verdachtes.

9) Wer zu einer Ehrabschneidung, die er hört, mitwirkt durch Fragen, Approbieren, sündigt gegen die Liebe und gegen die Gerechtigkeit, weil und insofern er Ursache des zugefügten Schadens ist. Wer zur Ehrabschneidung nicht mitwirkt, sich aber über dieselbe freut, sündigt schwer gegen die Liebe, welche verbietet, sich über den Schaden des Nächsten zu freuen; eine läßliche Sünde wäre es, solche Reden gern anzuhören als eine Neuigkeit. Eine Sünde gegen die Liebe ist es auch, solche Reden nicht zu hindern, wenn man sie hindern kann; doch ist es regelmäßig bloß läßliche Sünde, außer a) wenn der Betreffende der Obere des Ehrabschneiders oder des Infamierten ist; denn dieser hat die Pflicht der Liebe, den Untergebenen auf seinen Fehler aufmerksam zu machen resp. ihn vor Schaden zu bewahren; b) wenn außer der Infamie noch weiterer Schaden für den Nächsten erfolgte; c) wenn die Ehrabschneidung eine ganz außerordentliche wäre. — Sonst ist es regelmäßig ja ungewiß, ob die Mahnung einen Nutzen haben werde; ja, oft ist zu fürchten, daß gerade durch den Widerspruch die Ehrabschneidung eher gefördert als gemindert wird. Der Erzählende kann ferner einen hinreichenden Grund zur Mitteilung haben. Es kann besser sein, nachdem die Ehrabschneidung begonnen ist, die Sache genau zu hören, weil sie dadurch oft in einem milderen Lichte erscheint. (Busenbaum ap. S. Alf. n. 979.) Ein hinreichender Widerspruch gegen die Ehrabschneidung liegt oft schon darin, daß man sich entfernt, das Gespräch auf etwas anderes lenkt, eine ernste Miene zeigt.

4. Gründe, die von der Sünde der Ehrabschneidung ent- 144
schuldigen. Es ist niemals erlaubt, jemand ein unwahres Verbrechen anzudichten; wohl aber ist es erlaubt, manchmal geboten, aus einem wichtigen Grunde ein wahres Vergehen des Nächsten zu offenbaren. Innoc. XI. pr. 44: Probabile est non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui, ut suam iustitiam et honorem defendat; denn einen verleumden enthält immer eine Lüge; diese aber ist niemals erlaubt; ferner ist das Recht des Menschen, das er auf seinen guten Namen hat infolge seiner Unschuld und Rechtlichkeit, ein absolutes; dagegen ist es bloß ein relatives, hypothetisches Recht, daß eine ihm schädliche Wahrheit nicht geoffenbart werde, wenn nämlich nicht andere Gründe die Offenbarung fordern oder nach den Regeln der geordneten Liebe wenigstens erlaubt machen. Solche Gründe sind:

1) ein bedeutendes Gut des Offenbarenden, der z. B. Hilfe, Rat, Trost in einer wichtigen Angelegenheit erlangen will, 2) das geistliche Gut des Fehlenden, d. i. seine Belehrung und Besserung, 3) das öffentliche Wohl, um Nachteile von Kirche oder Staat oder von einer Kommunität fernzuhalten, 4) ein wichtiger Vorteil dritter Personen, z. B. um sie vor einem schweren sicher oder wahrscheinlich ihnen zustoßenden Schaden zu bewahren; denn das Gut des Unschuldigen geht dem des Schuldigen vor. In all diesen Fällen darf aber nicht mehr geoffenbart werden, als zur Erreichung des Zweckes notwendig erscheint. Was ein schwerer Schaden sei, bestimmt sich analog den Regeln der geordneten Liebe. Selbst wenn ich die Kenntnis des Fehlers in ungerechter Weise, z. B. durch Öffnen eines Briefes, erlangt hätte, dürfte ich sie jetzt benutzen, falls mir ein so großes Übel droht, daß ich zu dessen Abwendung jetzt mit Gewalt oder List mir die Kenntnis verschaffen dürfte.

So z. B. kann man der Herrschaft die Fehler eines Dienstboten sagen, Eltern können sich über die Fehler der Kinder besprechen, Vorgesetzte, die gemeinsam zu wirken haben, über die Fehler der Untergebenen; man darf den Fehler eines andern dem erzählen, der ihn besser zurechtweisen kann, aber nicht mehr Personen, als nötig ist. Man kann, um sich Rats zu erholen, oder auch um des Trostes willen, einem Freunde das von einem andern, auch vom Obern, erlittene Unrecht erzählen. Der Angeklagte darf vom Zeugen ein wahres Verbrechen offenbaren, wenn er dadurch wirksam dessen Zeugnis entkräften und sich frei machen kann, und dies selbst dann, wenn er zwar schuldig, die Sache aber nicht hinreichend bewiesen ist; nur darf der Schaden des Zeugen nicht unverhältnismäßig größer sein als der des Angeklagten. (Näheres hierüber unten.)

Eine Frage ist es, ob es erlaubt sei, einen Fehler weiter zu erzählen, der schon anderweitig bekannt ist oder bekannt werden wird. Man unterscheidet ein dreifaches Bekanntsein, Notorietät: 1) notorietas iuris, wenn die Sache feststeht durch richterlichen Urteilsspruch oder das gerichtliche Geständnis des Angeklagten; 2) n. facti, wenn die Sache selbst öffentlich vor vielen geschehen ist, so daß sie nicht mehr verheimlicht werden kann; 3) n. famae, wenn die durch hinreichende Indizien entstandene Kunde von dem Verbrechen auf so viele in der Kommunität gekommen ist, daß sie notwendigerweise auch auf die übrigen kommen muß. Man unterscheidet ferner: a) ein crimen omnino publicum s. famosum, wenn es bereits dem größeren Teile der Kommunität bekannt ist, und b) ein crimen simpliciter publicum s. notorium, wenn so viele Personen darum wissen, daß es moralisch unmöglich ist, daß nicht auch die Kommunität davon erfahre. Im einzelnen ist es schwer zu bestimmen, wieviele Personen zur Annahme der Notorietät gehören (manche Autoren sagen, wenn es 15 von 100, 20 aus verschiedenen Domizilien von 1000, 40 von 5000 wissen).

Es ist nun

1) keine Sünde der Ehrabschneidung, den Fehler jemandes zu offenbaren an einem Orte, wo derselbe bereits öffentlich bekannt ist. Hierher gehört es auch, wenn jemand seine Handlung so vollbracht hat, daß er zeigt, es liege ihm nichts an der Verbreitung.

2) Es ist wenigstens keine schwere Sünde, ein an einem Orte öffentlich bekanntes Verbrechen an einem andern Orte zu offenbaren, wohin in kurzer Zeit die Kenntnis davon gelangen wird.

3) Ein an einem Orte öffentlich bekanntes Verbrechen offenbaren an einem andern Orte, an welchen die Kenntnis davon niemals oder erst nach sehr langer Zeit gelangen wird, ist a) in der Regel keine schwere Sünde, weder gegen die Gerechtigkeit noch gegen die Liebe, wenn es durch Richterspruch notorisch ist, weil es im Interesse des Gemeinwohles liegt, daß der Richterspruch überall verbreitet, die Strafe geoffenbart und der Schuldige von denen gekannt werde, die mit ihm verkehren werden. Ausnahmsweise könnte es eine schwere Sünde, wenigstens gegen die Liebe, sein, wenn es sich um ein längst vergessenes Verbrechen eines jetzt achtbaren Mannes handelt. Andere bestreiten hier die Sündhaftigkeit. b) Eine schwere Sünde — ob gegen die Liebe oder gegen die Gerechtigkeit, ist kontrovers — nehmen viele an (gegen andere, welche probabiliter die schwere Sünde leugnen), wenn das Verbrechen an einem Orte nur

notorietate facti s. famae bekannt ist. Sicher wäre es eine schwere Sünde, wenn dem Nächsten noch ein Schaden anderer Art daraus erwüchse. Wer seinen guten Ruf an einem Orte verloren hat, hat das Recht darauf an einem andern Orte nicht verloren. Andere meinen, er habe sein Recht vollständig verloren, und das bonum commune werde dadurch gefördert, daß man jemand kennt, wie er öffentlich ist, und darum sei es auch nicht einmal Sünde gegen die Liebe. (Tamburini l. 9. c. 3. § 2. n. 11; Lessius l. 2. c. 11. n. 75.)

Es kann aber auch das Erzählen bekannter Fehler wegen der lieblosen Gesinnung, aus welcher es hervorgeht, sündhaft sein. Schlimmer noch als die Ehrabschneidung ist die Ohrenbläserei (susurratio), die Mitteilung der Worte und Handlungen einer Person an einen Dritten zum Zwecke oder mit der Voraussicht, daß dadurch Feindschaft zwischen den beiden gestiftet werde.

Die Grundsätze über Ehrabschneidung gelten natürlich auch für Zeitungs- und Geschichtschreiber. Auch hier kann durch Veröffentlichung geheimer Fehler schwer gesündigt werden. Betreffs der Geschichtschreiber bemerkt Lehmkuhl (I. 1183) nach Lugo und Azor mit Recht, Geschichte schreiben sei an sich noch kein Grund, durch Erzählung eines verborgenen Verbrechens auch nur den Ruf eines Verstorbenen zu schmälern oder gänzlich vergessene Dinge ans Tageslicht zu ziehen; erlaubt kann eine solche Offenbarung werden: 1) damit ein ungerecht Diffamierter gerechtfertigt werde; 2) damit der Einfluß eines schlechten Menschen, der auch nach dem Tode noch fortdauert, gemindert werde; 3) wenn es sich um einen Menschen vom schlechtesten Rufe handelt, genügt jede vernünftige Ursache; 4) per accidens kann es besser sein, eine unliebsame Thatsache wird durch katholische Schriftsteller mitgeteilt als durch akatholische noch mehr entstellt. Manche meinen, auch das Interesse der Vollständigkeit und Pragmatik der Geschichte mache oft solche Publikationen erlaubt; nur ist immer zu beachten, ob der Nachteil nicht größer ist als der Vorteil. Weil ferner diese Archive oft allen offen stehen, kann man bezweifeln, ob diese Thatsachen noch als unbekannt bezeichnet werden können. — Sonst können Geschichtschreiber mitteilen: 1) das, was zu ihrer Zeit öffentlich bekannt ist (wenn auch nur notorietate facti), auch wenn es dadurch für immer der Nachwelt überliefert wird: 2) dasjenige, was im konkreten Falle den Thäter nicht sehr infamiert; hier kann leicht jede Sünde fehlen; 3) alles das, dessen Mitteilung für das Gemeinwohl notwendig oder sehr nützlich ist; 4) wo bei Lebenden nur die Liebe, nicht die Gerechtigkeit verletzt würde, kann bei Toten, abgesehen von etwaiger Rücksicht auf die Verwandten, leicht gar keine Sünde vorhanden sein, da sie ja nicht mehr betrübt werden (Lehmkuhl l. c.).

5. Beschimpfung (contumelia) ist eine ungerechte Ver- 145
letzung der Ehre, die jemand in seiner Gegenwart zugefügt

wird. Diese Gegenwart kann sein eine physische oder moralische, z. B. im Bilde. Die Beschimpfung kann geschehen negativ durch die Versagung der gebührenden Ehre und positiv durch Wort, Zeichen oder That. Die Beschimpfung im Wort kann geschehen: 1) durch Schmähung (convicium), wenn man dem andern einen sittlichen Fehler vorhält, 2) durch Vorwurf (improperium), wenn man jemand zu seiner Schande einen natürlichen Fehler vorhält, z. B. seine Beschränktheit, seine Armut, 3) durch Verwünschung (maledictio), wenn man jemand ein Übel wünscht. Sie kann geschehen durch die That: wenn man jemand verlacht, verspottet (irrisio, illusio), oder durch Gesten ihn lächerlich macht (subsannatio) oder schriftlich seine Ehre angreift (libellus famosus). Die Beschimpfung ist an sich eine Todsünde der Art nach; doch kann sie leicht läßliche Sünde sein ex parvitate materiae, oder auch weil sie aus Leichtsinn ohne die Absicht, den Nächsten zu entehren, ausgesprochen wird. Es ist keine Sünde, wenn sie im Scherze oder mit Einhaltung des gehörigen Maßes zur Zurechtweisung geschieht.

§ 86. Beschädigung der Glücksgüter. Diebstahl.

146 1. Diebstahl (furtum) ist die heimliche, ungerechte Wegnahme fremden Eigentums wider den vernünftigen Willen des Eigentümers (occulta et iniusta rei alienae ablatio invito rationabiliter domino. S. Alf. l. 4. n. 518). Sie ist also 1) eine Hinwegnahme (ablatio) fremden Eigentums im Gegensatz zur Beschädigung (damnificatio). Doch kommt der Unterschied zwischen beiden weniger in Bezug auf die Sünde als auf die Restitutionspflicht in Betracht. Dem Diebstahl ist gleichzuachten das ungerechte Zurückbehalten (retentio) fremden Eigentums, ebenso alle Arten von Betrug, Veruntreuung, Unterschlagung, Nichtbezahlen der Schulden, wenn man sie zahlen kann und muß u. s. w.; 2) ungerechte Hinwegnahme im Gegensatz zum Notrecht und zur geheimen Schadloshaltung; 3) eine geheime Hinwegnahme, im Gegensatz zum Raub (rapina), der eine offene Hinwegnahme fremden Gutes unter Anwendung von Bedrohung und Gewalt gegen den Eigentümer ist. Raub ist eine doppelte Sünde der Ungerechtigkeit, gegen die Person und gegen das Eigentum; 4) eine Hinwegnahme gegen den vernünftigen Willen des Eigentümers. Wenn die Zustimmung des Eigentümers gegeben oder zu präsumieren ist, oder wenn der Eigentümer nicht vernünftigerweise entgegen sein kann, ist kein Diebstahl vorhanden.

z. B. wenn ein Dienstbote wider den Willen der Herrschaft Speisereste verschenkt, die absolut keine Verwendung mehr finden, sondern zu Grunde gehen. Hierin liegt keine Ungerechtigkeit, weil die Herrschaft vernünftigerweise nicht entgegen sein kann, oder wenn sie aus einem vernünftigen Grunde es verbietet, z. B. damit der Dienstbote nicht auch anderes verschenke, so liegt in der Übertretung vielleicht ein Ungehorsam, aber keine Ungerechtigkeit. Ähnlich, wenn man im Walde Holz auflieſt, welches für den Eigentümer vollständig nutz- und wertlos ist, abgefallene Früchte sammelt, die der Eigentümer sicher zu Grunde gehen ließe, selbst wenn in beiden Fällen der Eigentümer das Auflesen und Sammeln nicht dulden will. Ante factum müßte man schon wegen etwaiger Folgen vor dem forum externum in Gestattung solcher Handlungen sehr vorsichtig sein.

Der Diebstahl ist seiner Natur nach Todsünde (mortale ex genere suo), weil er sich gegen ein wichtiges Gut der menschlichen Gesellschaft richtet (S. Th. 2. 2. q. 66. a. 6) und weil er geeignet ist, die Liebe schwer zu verletzen. Doch kann der Diebstahl auch eine läßliche Sünde sein wegen der Geringfügigkeit des Gegenstandes und wegen unzureichender Einsicht und Überlegung. Die Schwere des einzelnen Diebstahls bemißt sich im allgemeinen nach der Schwere des zugefügten Schadens oder nach der Schwere der Betrübnis oder des Widerstrebens von seiten des Beschädigten; natürlich, soweit diese Trauer eine vernünftige, bei den Menschen in ähnlicher Lage gemeinsame ist, nicht insoweit sie unvernünftig ist, wie etwa bei besonders geldgierigen Menschen. Per accidens könnte a) der Diebstahl von etwas ganz Unbedeutendem eine schwere Sünde sein, wenn dadurch dem andern ein schwerer Schaden erwächst; dann aber ist es weniger schwerer Diebstahl als schwere Schädigung des Nächsten, z. B. wenn man dem Nächsten sein Werkzeug nimmt, mit welchem er sich seinen Unterhalt verdient; b) ebenso könnte der Diebstahl von etwas Unbedeutendem eine schwere Sünde gegen die Liebe sein, wenn dadurch der andere sehr betrübt wird, z. B. weil der gestohlene Gegenstand ein teures Andenken an eine geliebte Person ist.

In concreto wird als schwerer Diebstahl allgemein angesehen: 1) Die Entwendung einer solchen Quantität, wie sie zum standesgemäßen Unterhalt des Betreffenden für einen Tag genügt; eine solche Schädigung wird schwer empfunden. Der Lebensunterhalt aber schließt in sich Nahrung, Kleidung, Wohnung für sich und die Familie. Dieser Betrag ist natürlich für die verschiedenen Stände wie für die verschiedenen Orte und Zeiten verschieden. Deswegen können in unserer Zeit, wo der Geldwert so bedeutend gesunken ist, die geringeren Ansätze der Autoren früherer Zeit nicht mehr in allweg Anwendung finden.

2) Bei sehr Reichen die Entwendung einer solchen Quantität, welche groß genug ist, um zur Verletzung der Gerechtigkeit sehr zu reizen oder deren häufige Entwendung oder Schädigung sie in ihrem ruhigen Besitz erheblich stören würde. Bei sehr reichen Personen kann nicht der tägliche Lebensunterhalt, noch weniger bei Kommunitäten der tägliche Aufwand in Betracht kommen, oder was sie als schweren Schaden empfinden, sondern die Gefahren, die sonst überhaupt ihrem Besitz drohen würden; darum muß es auch betreffs ihrer eine bestimmte Summe geben, deren Entwendung als schwere Sünde anzusehen ist.

Nach dem Gesagten kann man etwa nachstehende Reihenfolge aufstellen. Als schwer gilt der Diebstahl bei Armen von 1 Mk., bei Taglöhnern von 2—3 Mk., bei Handwerkern von 4 Mk., bei mäßig Wohlhabenden von 5—6 Mk., bei reichen Bürgern von 8—10 Mk., bei Adeligen, sehr Reichen, einer wohlhabenden Kommunität von 16—20 Mk., bei Königen und den Reichsten von ungefähr 20—25 Mk. Wo mehr Geld vorhanden ist, könnte auch eine größere, wo weniger Geld vorhanden ist, eine geringere Summe als bedeutender Gegenstand angesehen werden. — Bei einem Bettler könnte der Diebstahl weniger Pfennige eine schwere Sünde sein, wenn es das Einzige ist, wovon er sich heute eine kärgliche Nahrung verschafft hätte. Im konkreten Falle kann es ja öfter schwer sein, zu entscheiden, wo die läßliche Sünde aufhört oder die Todsünde beginnt; allein dies ist überhaupt sehr oft in der Moral der Fall: für gewöhnlich läßt sich bestimmen, was läßliche und was Todsünde ist, in zweifelhaften Fällen kann man sich, was strenge Forderung der Restitutionspflicht angeht, nach geschehener That der milderen Ansicht anschließen; wenn der Pönitent fragt, ob ein Diebstahl von so und soviel schwere Sünde sei, kann man in zweifelhaften Fällen dem Pönitenten sagen: die Gefahr einer schweren Sünde liege sehr nahe u. s. w.

3) Bei sakrilegischen Diebstählen kommt zunächst der materielle Wert in Betracht, wenn sie einen solchen haben, z. B. ein goldener Kelch; haben sie einen solchen Wert nicht, dann kommt ihre Würde und Seltenheit in Betracht, z. B. eine kostbare Reliquie.

4) Es sind aber bei der Beurteilung eines Diebstahls auch noch die näheren Umstände zu beachten, weil diese leicht die Annahme einer noch größeren Quantität rechtfertigen. Diese Umstände sind: a) die entwendenden Personen, b) die entwendeten Güter, c) die Art und Weise der Entwendung; hiervon im folgenden.

147 2. Diebstähle der Ehefrauen, Kinder, Dienstboten.

1) Bei Rechtsverletzungen der Frau kommt in Betracht, daß sie Miteigentümerin ist, daß die Verletzungen nicht so schwer empfunden

werden. Ebenso sind die Kinder ja die zukünftigen Erben der Eltern, werden fast wie Miteigentümer angesehen. Die Eltern sind oft nur über den Diebstahl als solchen erzürnt, nicht über den Verlust der entwendeten Sache, würden oft dem Kinde das Betreffende geben, wenn es darum bitten würde. Darum hängt die Schwere der Sünde hier ab von der Freigebigkeit der Eltern, von der Zahl der Kinder u. s. w., ferner davon, ob das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern dadurch gelitten hat, oder falls die Eltern den Diebstahl kännten, leiden würde. Im allgemeinen verlangt man bei Diebstählen von Kindern, Ehegatten eine doppelt so große Quantität als bei Diebstählen unter Fremden, und zwar gilt dies, wenn der Vater (Ehegatte) vernünftigerweise entgegen ist, auch quoad substantiam, d. i. in Bezug auf den Verlust der Sache selbst; sonst ist nach den angegebenen Umständen eine noch viel größere Quantität erforderlich. Bei der Frau konstituiert die Verletzung des bloßen Verwaltungsrechtes des Mannes, wenn sie nicht allzu häufig geschieht, kaum eine schwere Sünde (vgl. oben S. 99 f.).

2) Was Diebstähle von Dienstboten angeht, so machen diese bei Eßwaren, die man nicht sorgfältig zu verwahren pflegt, niemals eine schwere Sünde aus, wenn der Dienstbote nicht solche Sachen verkauft oder in großen Quantitäten nimmt; ebenso kleine Diebstähle an Geldern, welche den Dienstboten zum Kauf oder Verkauf übergeben werden. Bei andern Diebstählen aber an Geld (wenn es sich nicht um ganz kleine, unbedeutende Beträge handelt) oder an sorgfältig verwahrten Gegenständen ist keine größere Quantität erforderlich; denn hier ist der Eigentümer eher mehr erzürnt als bei Fremden, weil zugleich auch ein Vertrauensbruch vorliegt und weil das friedliche Familienleben dadurch bedeutend gestört wird.

3. Die entwendeten Güter selbst können wegen ihrer Natur schon 148
eine größere Menge erfordern, ehe man von einer schweren Materie sprechen kann. Hier kommen z. B. die Holzdiebstähle, Felddiebstähle in Betracht. Wegen der Häufigkeit, mit welcher die Holzdiebstähle verübt werden, also den Beichtvater im Beichtstuhl beschäftigen, wollen wir dieselben einer eingehenden Besprechung unterziehen.

Es ist vor allem klar, daß für unsere Frage ein großer Unterschied besteht zwischen solchen Waldungen, die sich entweder ganz im Privatbesitz befinden oder von welchen wenigstens die Nutznießung an Private verkauft oder verpachtet ist, und zwischen solchen Waldungen, welche im Eigentum und in der Nutznießung einer öffentlichen Kommunität oder

auch des Staates sind. Pruner (M.-Th. 2. Aufl. S. 679), Lehmkuhl (I. 935) unterscheiden noch zwischen Waldungen, die einer öffentlichen Kommunität, und denjenigen, welche dem Staate gehören, weil bei den Gemeindewaldungen auch die einzelnen Gemeindebürger Miteigentümer des Waldes sind und ihren Anteil aus dem Walde erhalten, Holzrechte besitzen, was bei den Staatswaldungen nicht zutrifft, wogegen Rohling (Th. m. t. II. p. 209 „furtum") wieder einwendet, daß die einzelnen Einwohner eines Landes im gleichen Verhältnisse zu einander stehen, wie die Bürger einer Gemeinde.

Was die älteren Autoren angeht, so haben sie durchgängig eine mildere Anschauung. Sie gehen 1) von dem Grundsatze aus, daß die Holzproduktion keinen besonderen Aufwand an Arbeit und Kosten fordert, wobei sie freilich unsere moderne kostspielige Forstverwaltung nicht kennen. 2) Ein zweiter allgemeiner Grundsatz, der von ihren gesunden socialen Anschauungen zeugt, lautet: Da das Holz zu jenen Artikeln gehört, die zum menschlichen Leben unumgänglich notwendig sind, so sollte eigentlich aller Waldbesitz und dessen Nutznießung gemeinsam sein, und nur der Umstand, daß bei völlig freier und ungehinderter Benutzung der Wälder diese selber in kurzer Zeit zu Grunde gerichtet würden, berechtigt dazu, daß die Kommunität deren Nutznießung bis zu einem gewissen Grade gesetzlich einschränkt. Diese beiden allgemeinen Grundsätze sind auch jetzt noch für die Beurteilung der Holzdiebstähle von Wichtigkeit und können eine mildere Auffassung begünstigen. 3) Die alten Autoren pflegen nicht zu unterscheiden zwischen arm und reich, und es ist ja auch klar, daß, abgesehen von der äußersten Not (necessitas extrema), für die objektive Rechtsverletzung wenig darauf ankommt, ob der Thäter arm oder reich ist, und nur die subjektive Anrechnung und die Restitutionspflicht nach dem präsumierten Willen des Eigentümers dadurch modifiziert wird. 4) Ferner betonen die Autoren, zu einer materia gravis gehöre viel mehr als sonst, da das Holz ohne besondere Mühe und Anstrengung des Menschen wachse. So sei eine bedeutende Materie nicht leicht vorhanden, wenn jemand bloß Äste abhaue, nicht Bäume fälle; dagegen könne einen Baum fällen leicht materia gravis sein. Ferner betonen sie, solche Diebstähle dürfen nicht wie die gemeinen beurteilt werden, da sie keine Infamierung und in der Regel auch nicht eine solche Strafe nach sich zögen.

Ohne im einzelnen auf die Äußerungen der alten Autoren einzugehen, geben wir im folgenden unsere Anschauungen:

1) Nach der übereinstimmenden Ansicht aller Autoren dürfen Arme, die sich in Not befinden und in anderer Weise das nötige Brenn- und Kochholz sich nicht verschaffen können, sich dürres Holz aus dem Walde holen, und in gleicher Weise dürfen sie auch Holz sammeln, um es zu verkaufen, wenn sie davon leben müssen, anders nicht leben könnten. Dabei

ist unseres Erachtens die „Not" nicht allzusehr zu betonen, also nicht etwa bloß auf necessitas extrema oder quasi extrema einzuschränken, sondern zu verstehen von der schweren Not, necessitas gravis, in gewöhnlichem Sinne, von denen, die man vere pauperes nennen kann. Ebenso ist in dieser Beziehung der Unterschied zwischen Staats- und Gemeindewaldungen nicht erheblich.

Mit Recht hebt Lehmkuhl auch hervor, daß diese Staatswaldungen sehr oft ehemaliges (säkularisiertes) Kirchengut, also patrimonium pauperum sind und daß in diesen kirchlichen Waldungen den Armen viel mehr gestattet war als anderswo; und der Umstand, den Lehmkuhl erwähnt, daß vielleicht eine Kondonation seitens des apostolischen Stuhles, z. B. bei Abschluß eines Konkordates, stattgefunden hat, scheint von weniger Belang, weil der apostolische Stuhl gewiß nicht zum Nachteil der Armen eine Schenkung machen wollte.

2) Nach der Auffassung der alten Autoren galten Holzentwendungen in Gemeindewaldungen, solange nicht wirklich ein außerordentlicher Schaden angerichtet wurde, nicht als eine Sünde der Ungerechtigkeit, welche Restitutionspflicht nach sich zog. Man faßte die betreffenden verbietenden Gesetze als bloße Pönalgesetze auf und war der gemeinsamen Auffassung, daß die Handlung zwar nicht recht, aber doch nicht eigentlicher Diebstahl sei, und nahm an, daß die Kommunität sich nicht so schwer habe verpflichten wollen.

Für unsere Zeit kommt in Betracht der präsumierte Wille der Kommunität und die allgemeine Auffassung von der Sache, sowie die bestehende Praxis, ob eine solche Handlung als Diebstahl mit Restitutionspflicht angesehen werden muß. Dagegen ist der Betreffende verpflichtet, post sententiam iudicis die Strafsumme, eventuell auch den Schadenersatz, zu welchem er verurteilt wurde, zu zahlen.

Analoges ist zu sagen von den Staatswaldungen, wenigstens wo das Gesetz zwischen dem Forstfrevel durch Entwendung und dem eigentlichen Holzdiebstahl unterscheidet, weil bei diesen Forstfreveln in Staatswaldungen der sensus communis wohl kaum einen Diebstahl annimmt und es immerhin zweifelhaft bleibt, ob die Gesetze unter schwerer Sünde und mit Restitutionspflicht verpflichten wollten, auch wenn neben der Geldstrafe ein Schadenersatz gefordert wird.

3) Dagegen wäre es Sünde der Ungerechtigkeit, welche an sich Restitutionspflicht nach sich zöge, Holz, sei es aus Staats-, sei es aus Gemeindewaldungen zu entwenden, um es zu verkaufen und so ein lukratives Geschäft mit dem Holzhandel zu treiben; denn hierzu ist die

Zustimmung der Kommunität keineswegs zu präsumieren. Ebenso wäre es eine schwere Sünde der Ungerechtigkeit, wenn man aus dem Walde eine bedeutende Quantität Holz entnimmt oder junge Holzpflanzungen zerstört oder viele junge Stämmchen fällt, weil dadurch für die Zukunft ein großer Schaden erwächst; hier ist die Zustimmung der Kommunität sicher nicht zu präsumieren. Restitutionspflicht ist aber nicht gegeben, wo etwa von seiten der Kommunität ein Schadenersatz nicht gefordert wird, was man daraus erkennen kann, daß sie im Betretungsfall Schadenersatz nicht verlangt oder gewohnheitsgemäß Schadenersatz nicht geleistet wird.

4) Ungerecht ist es (abgesehen von dem sub 1) angeführten Falle), aus einem Privatwalde oder aus einem Walde, der an Private verpachtet oder dessen Nutznießung verkauft ist, Holz zu nehmen, soweit die Zustimmung des Eigentümers nicht gewisse Rechte oder Vergünstigungen einräumt. Dabei begründet es keinen Unterschied, ob der Diebstahl im Walde der eigenen oder einer fremden Gemeinde begangen wird. Denn in diesem Falle hat der Einzelne weder für seine Person, noch als Glied der Kommunität irgendwelches Recht auf das Holz. Das ist beim Privatwalde selbstverständlich; beim Gemeindewalde aber hat die Kommunität das volle Nutznießungsrecht vertragsmäßig an eine Privatperson abgetreten, die darum auch jeden andern von der Nutznießung ausschließen kann. Restitution ist auch hier nicht zu leisten, wenn der Eigentümer sie nicht zu fordern pflegt. Dieser Erlaß der Restitution ist im allgemeinen leichter zu erwarten gegenüber den Armen als den Reichen.

5) Ungerechtigkeit ist es, bereits von Berechtigten zugerichtetes Holz aus dem Walde sich anzueignen; denn durch die Zurichtung ist bereits eine wirkliche Occupation und Aneignung vollzogen.

6) Wenn wirklich eine Ungerechtigkeit mit Restitutionspflicht vorliegt, so ist die gravitas materiae nicht zu bemessen nach dem Werte, den das Holz nach seiner Zurichtung und Abführung aus dem Walde hat, sondern nach dem Werte, den es im Walde hat, sei es stehendes, liegendes oder dürres Holz. Da es sich ferner um einen Gegenstand handelt, der ohne besondere Mühe und Sorge der Menschen wächst und ohnehin allen zugänglich ist, so ist bei nicht zugerichtetem Holze offenbar eine viel größere Quantität zu einer materia gravis nötig als bei andern Diebstählen.

Um konkret zu reden, so würde ich bei Gemeindewaldungen, wenn man bloß die Quantität berücksichtigt, einen Schaden von 24—30 Mk.

nach dem gewöhnlichen Holzwert je nach der Wohlhabenheit der Gemeinde als bedeutend ansehen, da man ja auch sonst bei Diebstählen einen Schaden von 12—16 Mk. einer nicht gerade wohlhabenden Kommunität gegenüber als bedeutend ansehen kann. Bei Staatswaldungen ist die Summe sicher nicht zu verringern, weil zwar vielleicht weniger Berechtigung von seiten der einzelnen Staatsangehörigen vorhanden ist, aber der Staat auch wieder wohlhabender ist als die Gemeinde. Ebenso ist klar, daß bei nicht so häufig wiederholten leichten Diebstählen nicht leicht ein Zusammenwachsen des Gegenstandes angenommen werden kann, während anderseits auch viele kleinere Diebstähle nur sehr schwer eine materia gravis hier ausmachen werden. Strenger ist die materia gravis zu beurteilen bei Entwendung von jungem Stammholz, weil hier auch der Wert in Betracht kommt, den die Stämme in Zukunft haben würden, so daß also neben dem Ersatz des eigentlichen Wertes auch noch eine Schadenvergütung stattfinden muß. Ebenso muß für den Schaden, der mutwilliger-, boshafter- oder eigennützigerweise an jungen Pflanzungen u. dgl. angerichtet wurde, voller Ersatz geleistet werden.

In ähnlicher Weise werden die kleinen Felddiebstähle nicht leicht zu einer materia gravis zusammenwachsen, namentlich bei den Dingen (z. B. Gras), die keine besonderen Arbeiten und Auslagen der Menschen erfordern, wenn nicht ein außerordentlicher Schaden zugefügt wird. Doch dies gehört teilweise schon zum Folgenden.

4. Die Annahme einer größeren Quantität zur Konstituierung einer 149
materia gravis ist endlich auch gerechtfertigt durch die Art und Weise des Diebstahls, wenn nämlich die größere Quantität nicht auf einmal, sondern in verschiedenen kleineren Diebstählen entwendet worden ist. Hier sind erst folgende Sätze vorauszuschicken.

Diebstähle in materia levi können schwere Sünde werden:

1) durch die Intention, nach und nach eine bedeutende Quantität zu stehlen. Hier ist die Todsünde schon mit dem ersten unbedeutenden Diebstahl gegeben, und die einzelnen kleinen Diebstähle sind als Mittel des einen fortgesetzten schweren Diebstahls anzusehen;

2) durch Verabredung, vermöge welcher mehrere nach gemeinsamem Plane entweder nach und nach oder gleichzeitig kleine Diebstähle begehen, die zusammen einen bedeutenden Gegenstand ausmachen; denn jeder Einzelne wirkt moralisch zur Handlung des andern und damit zum Gesamtschaden mit. Anders, wenn die Einzelnen unabhängig voneinander handeln, weil in diesem Falle keiner für sich Ursache des schweren Schadens ist.

Wenn mehrere, durch ihr bloßes Beispiel gegenseitig verleitet, durch kleine Diebstähle einen großen Schaden anrichten, z. B. mehrere Arbeiter fallen ohne Verabredung gemeinsam über einen Fleischerladen her, so sündigen die Einzelnen schwer gegen die Liebe, wenn sie den schweren Schaden des andern voraussehen, aber nicht gegen die Gerechtigkeit, weil das Beispiel nur Anlaß, nicht Ursache des Schadens ist.

3) durch häufige Wiederholung der Diebstähle; mehrere kleinere Diebstähle können nach und nach eine bedeutende Summe ausmachen und so eine schwere Sünde konstituieren, wenn nur zwischen den einzelnen Diebstählen nicht ein allzugroßer Zwischenraum in Mitte liegt. Dies gilt sicher, wo es sich um Diebstähle gegen dieselbe Person handelt, weil dieser durch die wiederholten, geeinigten Diebstähle ein großer Schaden zugefügt wird. Gleiches ist zu sagen, wenn die kleineren Diebstähle verschiedenen Personen zugefügt wurden, weil hier die Kommunität schwer geschädigt wird. S. Alf. l. 4. n. 534. Doch ist bei diesen Diebstählen eine größere Quantität zu einer materia gravis notwendig, und zwar bei den Diebstählen gegen die nämliche Person eine doppelt so große Summe, wie wenn der ganze Betrag auf einmal gestohlen wäre, bei Diebstählen gegen mehrere eine doppelt so große Summe, wie bei einmaligen Diebstählen gegen eine Kommunität. Diese Bestimmung ist aber nur eine ungefähre; denn je größer die Zwischenräume, und ebenso je kleiner die jedesmaligen Beträge, desto größer die zu einer schweren Sünde nötige Quantität. — Wenn wirklich durch Zusammenwachsen ein bedeutender Gegenstand entsteht, so ist die schwere Sünde beim letzten Diebstahl gegeben, bei welchem man das Entstehen der bedeutenden Materie bemerkt, oder falls man darauf nicht geachtet hat, wenn man bemerkt, daß man eine bedeutende Summe fremden Gutes besitzt und nicht restituieren will. Wenn jemand, nachdem eine materia gravis bereits erreicht ist, einen weiteren kleinen Diebstahl begeht, so halten dies die einen für eine läßliche Sünde, die Intention, eine neue schwere Summe zu erhalten, ausgeschlossen, andere halten es für eine neue Todsünde; richtiger ist es die Fortsetzung der einen bereits begangenen Todsünde, soweit man sich der früheren Diebstähle dabei bewußt ist, sonst ist es läßliche Sünde.

Ein Zusammenwachsen findet nicht statt, a) wenn zwischen den einzelnen Diebstählen ein großer Zwischenraum in Mitte liegt, z. B. über zwei Monate, selbst wenn die einzelnen Diebstähle nahezu eine bedeutende Materie ausmachten. S. Alf. l. 4. n. 530; Gury I. 610. Bei unbedeutenden Gegenständen genügt ein noch geringerer Zwischenraum,

um ein Zusammenwachsen zu verhindern. So wird man, wie schon oben bemerkt, nicht leicht jemand einer schweren Sünde schuldig sprechen können, auch wenn er mehrere Jahre lang häufig kleinere Felddiebstähle begeht; b) durch die Retraktation der früheren Diebstähle, wenn sie wirksam ist durch Restitution; c) wenn der letzte Diebstahl aus einem speciellen Motiv hervorging oder wenn man sich vorgenommen hat, das bisher Gestohlene und das jetzt Gestohlene bald zu restituieren, weil man dann nur für kurze Zeit die ganze Summe behalten will und dem Eigentümer kein schwerer Schaden daraus erwächst. Doch liegt regelmäßig in einem neuen Diebstahl eine Retraktation des Willens zu restituieren.

5. Die Aneignung fremden Gutes kann ohne Sünde geschehen 150
1) in der äußersten Not, 2) bei geheimer Schadloshaltung.

ad 1) In der äußersten Not darf man soviel von den Gütern des Nebenmenschen nehmen, als zur Abhilfe nötig ist (S. Th. 2. 2. q. 66. a. 7); denn hier kann einerseits der Eigentümer nicht vernünftigerweise entgegen sein, anderseits tritt das ursprüngliche Recht ein, daß alle Güter de iure gemeinsam sind, gegen das spätere positive Recht der Eigentumsteilung. Dies gilt zunächst von der äußersten Not (necessitas extrema), aber auch von sehr schwerer Not (necessitas gravissima oder quasi extrema), wenn jemand sich in der wahrscheinlichen Gefahr befindet, zu sterben oder ein vorzügliches Glied oder Sinnesorgan zu verlieren, in immerwährende oder eine sehr schwere oder langwierige Krankheit zu fallen. Es genügt aber regelmäßig nicht necessitas gravis, noch weniger communis, schwere oder gewöhnliche Not.

Innoc. XI. pr. 36: Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi. Andere meinen, vorzüglich des „furari" wegen sei die Proposition verurteilt, da furari, „stehlen", niemals, auch nicht in der äußersten Not, erlaubt ist. Ausnahmsweise könnte wohl auch in schwerer Not die Aneignung eines unbedeutenden Gegenstandes erlaubt sein.

Wenn in der äußersten Not jemand der Gebrauch der Sache genügt, so muß diese zurückgegeben werden. Wenn der in Not Befindliche anderswo Eigentum (in re vel in spe probabili) besitzt, kann er fremdes Gut nur an sich ziehen mit der Pflicht der Restitution, weil seine Not nicht mehr fordert. Wenn er dagegen zur Zeit der Not weder wirklich etwas besaß, noch Aussicht hatte, etwas zu erwerben, und das Hinweggenommene verbraucht ist, besteht für ihn keine Restitutionspflicht, auch wenn er später in eine bessere Lage kommt. Die Restitution fällt

selbst hinweg, wenn der Dieb in der äußersten Not eine gestohlene Sache verbrauchte; denn wenn sie noch beim Eigentümer gewesen wäre, hätte er sie auch ohne Restitutionspflicht hinwegnehmen können. S. Alf. l. 4. n. 520. q. IV. et V.

Wie zur Abhilfe der eigenen, so ist es auch zur Abhilfe der fremden äußersten Not erlaubt, fremdes Gut zu verwenden; ja, es könnte sogar eine Pflicht dazu gegeben sein (S. Th. 2. 2. q. 66. a. 7. ad 3); der Grund liegt darin, daß niemand verpflichtet ist, sich selbst zu belästigen, um andere zu schonen, in der äußersten Not aber alle Güter gemeinsam sind.

151 ad 2) Geheime Schadloshaltung wird definiert rei propriae recuperatio per alienae occupationem; oder eine Handlung, wodurch jemand eine ihm geschuldete Sache oder deren Wert wider Wissen des Schuldners sich aneignet. Damit die geheime Schadloshaltung 1) gerecht sei, ist notwendig:

a) daß die Schuld eine rechtliche und sicher sei, debitum strictum, d. i. nicht bloß eine Verpflichtung der Liebe, und certum, gewiß; es genügt eine moralische Gewißheit, so daß der Richter, wenn er in die Sachlage Einsicht hätte, für den Betreffenden erkennen müßte. In drei Fällen konzedieren gewichtige Autoren bei S. Alf. l. 4. n. 521 die Kompensation bei probabler Verpflichtung: α) wenn kompensiert wird Infamie mit Geld; jedoch, meint Lehmkuhl, eine private Schadloshaltung dürfe hier nur stattfinden, wenn man dafür auf das Klagerecht vor dem Richter verzichte; darum sei sie praktisch in der Regel nicht zu gestatten; β) wenn kompensiert wird Infamie mit Infamie; das kann nicht heißen, daß man jemand, der uns an der Ehre geschadet hat, selbst an der Ehre schaden dürfe, sondern nur, daß man nicht eher Ersatz zu leisten brauche, bis der andere seinerseits Ersatz geleistet hat; γ) bei einem Legat, das aus einem formlosen Testament hinterlassen ist;

b) daß man nur die geschuldete Sache oder ihren Wert sich aneigne;

c) daß der Schuldner außer Gefahr gesetzt werde, zweimal die nämliche Schuld zu zahlen. Manche Autoren verlangen deshalb, daß man den Schuldner irgendwie mahne, z. B. durch eine fingierte Schenkung; allein dies ist immer bedenklich, und deswegen hat der säumige oder ungerechte Schuldner es sich selbst zuzuschreiben, wenn ihm vielleicht irgend ein Nachteil erwächst. Selbstverständlich müßte derjenige, welchem in dieser Weise zweimal die Schuld bezahlt würde, soweit möglich, restituieren.

2) Damit die geheime Schadloshaltung auch sittlich erlaubt sei,

ist außer der Gerechtigkeit notwendig, daß man seine Forderung auf dem Rechtswege nicht eintreiben kann. Dies ergiebt sich schon daraus, daß die geheime Schadloshaltung sonst eine ungeordnete Selbsthilfe ist, und daß sie leicht Anlaß zur Verdächtigung anderer bieten kann. Doch ist es in der Regel nur läßliche Sünde, die gerichtliche Geltendmachung der Forderung zu unterlassen, oder auch gar keine Sünde, wenn der Rekurs an den Richter moralisch unmöglich ist, z. B. wenn man außerordentliche Kosten zu übernehmen, Feindschaft zu befürchten hätte.

Für den Beichtvater gilt als Regel, daß er ante factum die geheime Schadloshaltung nicht leicht gestatte, weil die Sache bedenklich und Täuschung leicht möglich, und wo das Recht gerichtlich nicht erweisbar ist, die geheime Schadloshaltung eventuell als Diebstahl bestraft wird. Ist sie aber in gerechter Weise geschehen, so kann er auch nicht zur Restitution verpflichten.

Praktisch wird die Frage leicht Dienstboten, Arbeitern gegenüber, die sich in ihrem Lohne verkürzt glauben. Zunächst kann der Dienstbote geheime Schadloshaltung anwenden, wenn die Herrschaft den ausbedungenen Lohn nicht zahlen will. Dagegen kann er, allgemein gesprochen, keine Schadloshaltung anwenden über den ausbedungenen Lohn hinaus, wenn er diesen für zu gering hält, weil er mehr arbeite u. s. w.; sonst würde jedem Diebstahl Thür und Thor geöffnet. Innoc. XI. pr. 37: Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam maiorem iudicant salario, quod recipiunt. Im besonderen gilt:

1) Ist der ausbedungene Lohn zwar gering, aber immer noch gerecht (pretium infimum iustum), so ist dieser einzuhalten.

2) Ist der Lohn wirklich unter dem niedrigsten gerechten Lohne, so gilt immer noch der Vertrag, wenn der Dienstbote vollständig freiwillig dies so ausbedungen hat; denn damit hat er auf einen höheren, entsprechenden Lohn verzichtet.

Wenn der Dienstbote jedoch nur aus Not in den ungerecht niedrigen Lohn eingewilligt hat, so hat trotzdem die Herrschaft die Pflicht, den niedrigsten gerechten Lohn zu zahlen, der Dienstbote kann sich insgeheim bis zum niedrigsten gerechten Lohne schadlos halten, außer wenn die Herrschaft den Dienstboten, den sie nicht brauchte, nur aus bloßer Barmherzigkeit angenommen hat.

3) Wenn der Dienstbote über seine Pflicht arbeitet, so darf er sich nicht schadlos halten, wenn er dies aus freier Wahl thut; er darf es, wenn er es thut im ausdrücklichen oder stillschweigenden Auftrag der Herrschaft.

Art. III. Die Restitution.

§ 87. Die Restitutionspflicht im allgemeinen.

152 1. Die Restitution wird definiert: iuris alieni laesi reparatio, sie ist also ein Akt der kommutativen Gerechtigkeit, wodurch das fremde Eigentum zurückgegeben oder der angerichtete Schaden gutgemacht wird. Die Restitution, oder wo sie thatsächlich nicht möglich ist, der Wille zu restituieren ist zur Seligkeit notwendig. Ezech. 33. 14, 15; Rom. 13. 7. S. Aug. ep. 153. ad Maced. c. 6. n. 20: Non enim remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum, . . . cum restitui potest. Denn die Unterlassung der Restitution ist eine Fortsetzung des Unrechts. 1) Wer also absolut nicht restituieren kann, muß wenigstens den Willen haben, zu restituieren, wenn er die Möglichkeit erlangt, und hat auch die Pflicht, dafür Sorge zu tragen, daß er restituieren kann, z. B. durch größere Sparsamkeit, fleißigere Arbeit u. s. w. 2) Wer das Ganze nicht restituieren kann, muß einen Teil restituieren, wofern es sich um etwas Teilbares handelt. 3) Wer nicht verspricht zu restituieren, kann nicht absolviert werden, geradeso wie jener, welcher mit Schulden überlastet, überflüssige Ausgaben in Tisch und Spiel abzuschneiden sich weigert, damit der Gläubiger befriedigt werden könne.

Das Gebot zu restituieren ist zwar ein affirmatives, verpflichtet darum nicht pro semper, d. i. unter allen Umständen, es kann Entschuldigungsgründe geben; es schließt aber auch ein negatives Gebot in sich, nämlich das Verbot, das Eigentum eines andern wider dessen Willen zurückzubehalten. S. Th. 2. 2. q. 62. a. 8. Auch insofern gleicht die Restitutionspflicht einem negativen Gebote, als die Rechtsleistung genau determiniert ist. Die Schwere der Restitutionspflicht richtet sich zunächst nach der Schwere des Gegenstandes, ist also eine schwere in einer bedeutenden, eine leichte in einer unbedeutenden Sache; darum kann es sein, daß jemand gar nicht oder nur läßlich gesündigt hat bei der Aneignung fremden Gutes, aber doch unter schwerer Sünde zur Restitution verpflichtet ist, weil das Zurückbehalten fremden Eigentums jetzt schwere Sünde wäre. Betreffs der ungerechten Schädigung siehe jedoch unten. Ob und inwieweit der Beichtvater verpflichtet ist, den Pönitenten an seine Restitutionspflicht zu mahnen, hängt von seinem klugen Ermessen ab, ob die Mahnung Erfolg verspricht, der Pönitent bona fide ist oder nicht.

Die Restitution braucht nur in Gütern derselben Ordnung zu geschehen. Wer also in Gütern derselben Ordnung nicht restituieren kann, braucht nicht in Gütern einer andern Ordnung zu restituieren, z. B. Ehrengüter mit Geld zu kompensieren. Doch kann der Richter als Strafe, der Beichtvater zur Buße oder aus Billigkeit dem Pönitenten eine solche Leistung vorschreiben. B. G. B. § 253: „Wegen eines Schadens, der nicht Vermögensschaden ist, kann Entschädigung in Geld nur in den durch das Gesetz bestimmten Fällen gefordert werden."

2. Quellen der Restitution. Die entfernte und allgemeine Ursache der Restitution ist die Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit (s. o.). Im einzelnen aber unterscheidet man drei besondere Quellen: 1) die acceptatio rei alienae, Aneignung fremden Gutes; 2) die iniusta damnificatio, die ungerechte Beschädigung; 3) die iniusta cooperatio, die ungerechte Mitwirkung zu einer Sünde der Ungerechtigkeit. Für die erste Quelle, die Aneignung fremden Gutes, ist der Begriff iniustus nicht notwendig, weil schon der einfache Besitz fremden Eigentums, wie immer man dazu gelangt ist, zur Restitution verpflichtet.

§ 88. Die Aneignung fremden Gutes als Titel der Restitutionspflicht.

1. Vorauszuschicken sind hier einige allgemeine Grundsätze, nach 153
denen die Restitutionspflicht zu beurteilen ist:

1) Res clamat ad dominum, d. h. der Eigentümer hat das Recht, sein Eigentum wieder zu erhalten, in was immer für Hände es gekommen ist. Dies ergiebt sich aus dem Begriff des Eigentums. Zu beachten sind jedoch die Fälle, in welchen das Eigentumsrecht verloren geht, wie Präskription, Fund u. s. w.

2) Res fructificat domino, d. i. der Eigentümer hat das Recht, die Früchte der Sache zu genießen, soweit er nicht anders darüber verfügt hat; es ist dies ebenfalls im Begriff des vollen Eigentumsrechtes enthalten.

3) Res naturaliter perit domino. Das Eigentumsrecht ist an den Gegenstand gebunden; mit dem natürlichen Untergang der Sache hört auch das Eigentumsrecht auf. Dauert jedoch die Sache in ihrem Werte fort, so hat der Eigentümer einen Anspruch auf ihren Wert, z. B. das Getreide ist verkauft und verbraucht; aber sein Preis ist noch vorhanden. Wenn aber die Sache nicht durch natürliche Ursachen, sondern durch die

Schuld des Menschen zu Grunde geht, so hat der Eigentümer Anspruch auf Schadenersatz.

4) Nemo ex re aliena locupletari potest. Es darf sich niemand aus fremdem Eigentum bereichern. Wenn darum der Dieb den Eigentümer auch nicht mehr kennt, muß er doch restituieren, — oder soviel ist zu restituieren, als vom fremden Eigentum im Vermögen des Besitzers sich vorfindet. (B. G. B. § 812 ff. „Ungerechtfertigte Bereicherung".)

Die aus einer Sache gewonnenen Früchte unterscheidet man in: a) fructus naturales, die aus der Sache selbst ohne jede oder mit nur geringer Anstrengung des Menschen hervorgehen, z. B. Gras, Baumfrüchte, Holz, Milch, Wolle; b) fr. industriales, Früchte, die nur dem Fleiße oder der Thätigkeit des Menschen zuzuschreiben sind, z. B. die Früchte des im Handel angelegten Geldes, soweit man nicht das Geld selbst schon als fruchtbringend ansehen will; oder der höhere Gewinn, den man beim Kauf oder Verkauf durch besondere Anstrengung erzielt; c) fr. mixti, Früchte, die teils aus dem Wesen der Sache, teils aus der menschlichen Thätigkeit hervorgehen, z. B. Getreide, Wein; d) fr. civiles, Früchte, die aus einer Sache kraft einer civilrechtlichen Verpflichtung hervorgehen, z. B. Mietzins, Lohn, Gehalt. Sie lassen sich auf eine der drei ersten Arten zurückführen und brauchen darum nicht eigens berücksichtigt zu werden.

Besitzer fremden Eigentums kann nun jemand sein in gutem, schlechtem oder zweifelhaftem Glauben (possessor bonae, malae, dubiae fidei).

154 2. Restitutionspflicht des Besitzers guten Glaubens (possessor bonae fidei). Besitzer guten Glaubens, redlicher Besitzer ist derjenige, welcher vernünftigerweise glaubt, eine in seinem Besitze befindliche Sache sei sein Eigentum; oder welcher in unüberwindlicher Unkenntnis ist, daß die Sache nicht sein Eigentum ist. Derselbe hat nun, sobald er erkennt, die Sache sei nicht sein Eigentum, zu restituieren

1) die Sache selbst, soweit sie noch existiert, sei es ganz oder teilweise; oder wenn sie nicht mehr existiert, soviel als er durch die Sache reicher geworden ist; denn Res clamat ad dominum und Nemo ex re aliena locupletari potest. Ist die Sache aber weder in sich, noch in ihrem Äquivalent vorhanden, so ist er zu nichts verpflichtet; ebenso im Zweifel, ob er reicher geworden ist oder ob noch etwas davon vorhanden ist;

2) ebenso alle Früchte der Sache, soweit sie der Natur der Sache und nicht seiner eigenen Thätigkeit entsprechen. Derselbe kann aber

abziehen alle notwendigen und nützlichen Ausgaben, d. h. diejenigen, welche der Erhaltung und Verbesserung der Sache dienen; und selbst die überflüssigen oder Luxusausgaben, wenn dadurch der Wert der Sache gemehrt ist, oder er kann die angebrachte Verbesserung wieder hinwegnehmen, soweit das ohne Schaden für die Sache selbst geschehen kann. Wenn positive Rechte dem Besitzer guten Glaubens alle verbrauchten Früchte zusprechen, so kann dieser auch im Gewissen das gesetzliche Recht gebrauchen.

Aus dem Gesagten und den angegebenen allgemeinen Principien ergeben sich nachstehende Folgerungen:

1) Wer in gutem Glauben eine ihm geschenkte fremde Sache verkauft hat, ist gehalten, den Preis zu restituieren, weil er um diesen reicher geworden ist, und wer die Sache besitzt, muß sie dem Eigentümer zurückgeben. So die communis S. Alf. l. 4. n. 609, die praktisch einzuhalten ist, wenn auch einige (Gousset n. 930) in diesem Falle den Verkäufer freisprechen.

2) Wer in gutem Glauben eine Sache gekauft und ohne Gewinn verkauft hat, ist zu nichts verpflichtet. Ein etwa erzielter Gewinn ist dem Eigentümer zu restituieren, soweit er nicht der Thätigkeit des Verkäufers zuzuschreiben ist.

3) Wer in gutem Glauben fremdes Eigentum gekauft und wieder an einen andern verkauft hat, muß dem Käufer den Kaufpreis restituieren: a) wenn der Eigentümer seine Sache vom Käufer zurückverlangt, oder b) wenn der Käufer freiwillig die Sache dem Eigentümer restituiert.

Die Autoren begründen die Entscheidung damit, entweder daß der Vertrag ungültig gewesen sei oder daß der Verkäufer verpflichtet sei, den Käufer schadlos zu halten. Dies gilt jedoch nur, wenn der Käufer nicht durch ein vollständig freiwilliges, voreiliges Zurückgeben der Sache Ursache geworden ist, daß der Verkäufer vom Diebe den von ihm gezahlten Preis nicht zurückerlangen kann, den er sonst erlangt haben würde. Würde der Käufer aber zur Rückgabe gezwungen oder hätte der Verkäufer auch außerdem seinen Preis nicht zurückerhalten, so kann die Rückgabe nicht als Ursache des Schadens angesehen werden. Wenn aber der Eigentümer seine Sache nicht zurückfordert und der Käufer sie nicht freiwillig zurückgiebt, so ist der Verkäufer nicht zur Restitution verpflichtet, wenn er nicht durch den Verkauf reicher geworden ist; nicht an den Eigentümer der Sache, da er ja die Sache nicht besitzt, durch dieselbe auch nicht reicher geworden ist; nicht an den Käufer, weil dieser durch den Kauf nicht geschädigt worden ist. Er hat auch nicht die Pflicht, den Käufer zu erinnern, die von ihm besessene Sache sei fremdes Eigentum, noch den Eigentümer, wo

sein Eigentum sich befindet, wenn er den Kaufpreis vom Diebe nicht mehr zurückerhalten kann, und zwar weder ex iustitia, weil er nichts mehr besitzt und überhaupt am Verlust des Eigentümers keine Schuld trägt, auch nicht ex charitate, weil die Liebe nicht mit gleich großem eigenen Schaden verpflichtet.

4) Wer in gutem Glauben eine fremde Sache einem andern geschenkt hat, ist zu nichts verpflichtet, wenn er das Geschenk nur gemacht hat, weil er diese Sache besaß, z. B. es glaubt jemand in seiner Bibliothek ein Buch zweimal zu besitzen und schenkt deswegen das eine (fremde) Exemplar dem Titus, dem er sonst kein Geschenk gemacht hätte. Wenn er aber außerdem ein anderes Geschenk gemacht hätte, so muß er soviel restituieren, als er an eigenem gespart hat. Der Schenker muß aber den Beschenkten mahnen, dem Eigentümer seine Sache zurückzugeben, oder den Eigentümer aufmerksam machen, wo er sein Eigentum wiedererlangen kann, wenn ihm dies leicht möglich ist. Diese Erinnerung ist sicher eine Pflicht der Liebe und wohl auch eine Pflicht der Gerechtigkeit, insofern der Schenker die wenn auch schuldlose Ursache des Schadens des Nebenmenschen ist.

5) Wer in gutem Glauben eine gestohlene Sache gekauft hat, kann sie probabilius dem Diebe zurückgeben, um seinen Kaufpreis wieder zu erhalten, außer a) wenn der Eigentümer erscheint und sie zurückfordert, b) wenn der Käufer leicht in anderer Weise seinen Preis zurückerhalten kann; denn, abgesehen von diesen beiden Fällen, beabsichtigt der Käufer ja nur seinen Schaden abzuwenden, wenn auch per accidens dem Eigentümer ein Nachteil erwächst; und niemand ist verpflichtet, dem Nebenmenschen das Eigentum mit eigenem Nachteil zu retten. — Wenn sich aber der Dieb nicht mehr finden läßt oder den Kaufpreis nicht mehr zurückgeben will, darf der Käufer die von ihm als fremdes Eigentum erkannte Sache nicht an andere verkaufen, noch sie zu eigenem Gebrauch verwenden, sondern er muß sie dem Eigentümer zurückgeben, auch wenn er den Kaufpreis verliert.

Wer ganz umsonst fremdes Eigentum vom Diebe empfangen hat, darf es dem Diebe nicht zurückgeben, wenn er nicht moralisch gewiß ist, daß der Dieb restituieren werde.

6) Wenn jemand eine in gutem Glauben empfangene Sache verkauft hat und diese beim Käufer zu Grunde geht, so ist a) der Verkäufer zu nichts verpflichtet, wenn er sie gekauft hatte; b) wenn er sie aber geschenkt erhielt, so meinen die einen (probabilius), der Preis sei an den Käufer, die andern (sat probabiliter), er sei an den Eigentümer

zu restituieren, wenn nicht die Sache bei ihm in gleicher Weise zu Grunde gegangen wäre. Eine dritte Ansicht, die aber kaum probabel ist, will den Kaufpreis dem Verkäufer zusprechen.

7) Wenn das positive Recht dem Besitzer guten Glaubens Eigentum überträgt, insbesondere wo er die Sache, sei es eine bewegliche oder unbewegliche oder deren Früchte, in gesetzmäßiger Weise präskribiert hat, ist er zu nichts verpflichtet; denn das positive Recht kann um des Gemeinwohles willen Eigentum übertragen. Das B. G. B. § 929 ff. spricht dem gutgläubigen Besitzer, der nicht grober Fahrlässigkeit schuldig ist, das Eigentumsrecht für die erworbene Sache zu, auch wenn der Veräußerer nicht Eigentümer war, außer es handle sich um gestohlene, verlorene oder sonst abhanden gekommene Sachen, § 935. Doch gilt letztere Beschränkung nicht von Geld, Inhaberpapieren oder in öffentlicher Versteigerung erworbenen Sachen.

Nach § 955 kann der gutgläubige Besitzer die Früchte einer fremden Sache erwerben, auch wenn Fahrlässigkeit vorliegt oder die Sache wider Wissen und Willen dem Eigentümer abhanden kam, außer nach § 987 ff. bei unentgeltlichem Erwerb des Besitzes, wenn der Besitzer dadurch bereichert worden ist. Vgl. auch § 818, überhaupt §§ 812—822.

3. Restitutionspflicht des unredlichen Besitzers (possessor 155
malae fidei). Unredlicher Besitzer ist, wer eine Sache, die er als fremdes Eigentum erkennt, unrechtmäßigerweise sich aneignet oder zurückbehält. Lugo, de I. et I. I. d. 7. sect. 3. n. 43: Quoties ergo absque peccato possidetur, dicitur possideri bona fide. Da der unredliche Besitzer einer formellen Ungerechtigkeit schuldig ist, ist er auch strenger zur Restitution verpflichtet. Der unredliche Besitzer muß restituieren:

1) die Sache selbst, wenn sie noch existiert, oder deren äquivalenten Preis, wenn sie nicht mehr existiert. Seine Rechtsverletzung verlangt volle Wiederherstellung des Schadens. Dies gilt zunächst, wo der Eigentümer ein ius in re, ein dingliches Recht hatte, d. h. sich bereits im Besitz der Sache befand; hat er nur ein ius ad rem, ein Recht auf Erlangung der Sache, so muß die Restitution stattfinden nach Maßgabe der Hoffnung, die der Geschädigte hatte, die Sache sich anzueignen.

2) Der unredliche Besitzer muß ferner restituieren das lucrum cessans und damnum emergens, den entgangenen Gewinn und entstandenen Schaden, soweit er beide wenigstens im allgemeinen vorausgesehen hat, auch wenn er dadurch nicht reicher geworden ist.

Nach § 252 des B. G. B. gilt „als entgangen der Gewinn, welcher nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge oder nach den besonderen Umständen, insbesondere nach den getroffenen Anstalten und Vorkehrungen, mit Wahrscheinlichkeit erwartet werden konnte".

3) Alles, worum er durch die fremde Sache reicher geworden ist, also die Früchte, soweit sie natürliche sind. Die Früchte, die seinem Fleiße entsprechen, kann er behalten; ebenso darf er die notwendigen, nützlichen und Luxusausgaben abziehen gleich dem redlichen Besitzer; außer wenn er zur Strafe für sein Vergehen derselben richterlich verlustig erklärt worden ist.

Die Restitutionspflicht kann eine Schwierigkeit haben, wenn die Sache während der Zeit des unredlichen Besitzes eine Wertänderung erlitten hat. Zu unterscheiden ist 1) die innere Wertänderung, wenn die Sache selbst besser oder schlechter geworden ist, z. B. ein Füllen wird ein Pferd, ein Pferd ein alter Gaul; 2) eine äußere Wertänderung, wenn der Preis der Sache zu- oder abgenommen hat.

1) Was die innere Wertänderung angeht, so hat der Dieb a) die Verschlechterung der Sache zu kompensieren, z. B. wenn ein fetter Ochse mager, ein gutes Pferd abgearbeitet worden ist; b) die Wertmehrung muß er mit der Sache selbst restituieren unter Abzug der Auslagen, z. B. wenn aus einem Kalb eine Kuh geworden ist.

2) Betreffs der Preisänderung gelten, allgemein gesprochen, folgende Regeln:

a) Wenn der Preis gestiegen oder gefallen ist, der Dieb die Sache aber zur gleichen Zeit verkauft oder verbraucht hat, wo auch der Eigentümer sie verkaufen oder verbrauchen wollte, so muß er eben den Preis dieser Zeit restituieren.

b) Wenn der Preis gestiegen und gefallen ist, und feststeht, daß der Eigentümer die Sache zur Zeit des höheren Preises verkauft oder verbraucht hätte, so ist der Dieb zum Ersatz des höheren Preises verpflichtet.

c) Wenn der Preis einer Sache, die der Eigentümer nicht aufbewahren wollte, gestiegen und später wieder gefallen ist, und der Dieb sie zur Zeit des geringeren Preises verkauft oder verbraucht hat, so ist der Dieb bloß zum Ersatz des geringeren Preises verpflichtet; denn der Eigentümer hat keinen Schaden, der Dieb keine Bereicherung. Wenn jedoch der Eigentümer die Sache, falls der Dieb sie zur Zeit des höheren Preises restituiert hätte, dann verkauft hätte, so besteht die Pflicht, den höheren Preis zu restituieren.

d) Wenn der Eigentümer die Sache verbraucht hätte zur Zeit des geringeren Preises, der Dieb sie verkauft oder verbraucht hat zur Zeit des höheren Preises, so muß er den höheren Preis restituieren; denn res fructificat domino; doch sprechen manche Autoren hier den Dieb vom Ersatz des höheren Preises frei, wenn er die Sache verbraucht hat, weil er da einerseits nicht reicher geworden ist, anderseits der Eigentümer keinen Schaden erleidet.

e) Im Zweifel, ob der Eigentümer seine Sache bis zur Zeit eines höheren oder niedrigeren Preises aufbewahrt hätte, ist der Dieb eigentlich pro rata dubii, nach Maßgabe des Zweifels, restitutionspflichtig. — Da aber in der Praxis selten alle Umstände genau bekannt werden können, so genügt es in der Regel, den Preis zu restituieren, den die Sache zur Zeit des Diebstahls hatte.

Die Restitutionspflicht tritt für den Dieb auch ein, wenn die Sache, sei es durch eigene oder fremde Schuld oder durch bloßen Zufall (B. G. B. § 848), zu Grunde gegangen ist; denn indem er die Sache sich aneignete, hat er auch alle Verantwortung auf sich genommen. Dagegen ist er nicht restitutionspflichtig, wenn die Sache beim Eigentümer zu gleicher Zeit ebenfalls zu Grunde gegangen wäre; denn dann hat der Eigentümer keinen Schaden, z. B. heute stiehlt A dem B ein Stück Vieh, morgen wird ohne Hoffnung auf Entschädigung alles Vieh im Orte vom Feinde requiriert; oder A stiehlt dem B ein Inventarstück, es entsteht ein Brand, durch welchen alle Habseligkeiten des A und B zu Grunde gehen. Dagegen muß der Dieb auch im letzteren Falle dem Eigentümer den Schaden ersetzen, der ihm bis zur Zeit der Gefahr erwuchs, und den Gewinn, den er bis dahin daraus gezogen hätte. — Unbegründet scheint die Forderung mancher Autoren, daß zur Befreiung von der Restitutionspflicht notwendig sei, daß die Sache beim Eigentümer nicht bloß zur gleichen Zeit, sondern auch durch die nämliche Gefahr zu Grunde gegangen wäre. Andere verlangen nicht einmal, daß die Sache beim Eigentümer zu gleicher Zeit zu Grunde gegangen wäre; und verlangen nur Herausgabe oder Ersatz der in der Zwischenzeit gezogenen Nutzungen.

Restitutionspflichtig ist auch derjenige, welcher eine Sache, die sonst sicher zu Grunde gegangen wäre, rettet; denn res clamat ad dominum; z. B. ein Lamm aus dem Rachen des Wolfes, einen kostbaren Gegenstand aus der Feuersgefahr. Doch besteht keine Restitutionspflicht, wenn man etwas verzehrt, das in sicherer Gefahr bleibt; denn man verzehrt in dem Falle etwas, das für den Eigentümer keinen Wert hat,

z. B. wenn man mit seinen Freunden ein fremdes Fäßchen Wein trinkt, das doch sicher in die Hände der Feinde fallen würde.

Ob der unredliche Besitzer die fremde Sache wieder an den Dieb zurückgeben dürfe, um seinen Kaufpreis wiederzuerhalten, wird probabiliter bejaht, communius verneint (S. Alf. l. 4. n. 570. 600).

156 4. Restitutionspflicht des zweifelhaft gerechten Besitzers, possessor dubiae fidei. Besitzer zweifelhaften Glaubens ist derjenige, welcher zweifelt, ob eine in seinem Besitz befindliche Sache auch wirklich sein Eigentum sei. Dies kann in zweifacher Weise geschehen: 1) der Zweifel kommt zu einem in gutem Glauben angefangenen Besitz hinzu, oder 2) der Besitz selbst wurde schon mit einem Zweifel an seiner Rechtmäßigkeit angetreten:

1) Wenn der Zweifel erst zu einem in gutem Glauben angefangenen Besitz hinzukommt, so muß der Besitzer fleißig nachforschen, um den Zweifel abzulegen. Ist es ihm nicht möglich, den Zweifel zu überwinden, so kann er die Sache behalten — melior est conditio possidentis —, muß jedoch die Sache entsprechend verwalten und fähig und bereit sein, sie oder ihren Wert dem Eigentümer zurückzugeben. Wenn der Eigentümer vor Ablauf der Präskriptionsfrist erscheint, muß er restituieren. — Derjenige, welcher die Nachforschungen unterläßt und deshalb später die Wahrheit nicht finden kann, ist, a) wenn es sich um das Eigentumsrecht einer bestimmten Person handelt, verpflichtet pro rata dubii, im Verhältnis zum Zweifel, wenn möglich, an den mutmaßlichen Eigentümer, außerdem an die Armen zu restituieren; b) wenn es sich aber um das Eigentumsrecht einer unbestimmten Person handelt, so sprechen verschiedene Autoren den Besitzer ganz von der Restitution frei. Wenn es (sub a) heißt „pro rata dubii", so ist nach dem hl. Alfons (De consc. n. 35) immer zu beachten, daß für den Besitzer außer seinen Rechtsgründen immer noch der in gutem Glauben begonnene Besitz spricht, er also kaum je die Hälfte restituieren muß.[1]

[1] Puto tamen non esse faciendam restitutionem pro quantitate dubii, ita ut, si rationes ex utraque parte essent aequales, res sive eius pretium pro medietate sit restituendum, sed minus et forte valde minus; quia illa spes domini non poterat aestimari pro medietate valoris rei, sed multo minoris, stante aequali probabilitate rationis ex una parte, et certo iure possessionis ex alia, quae possessori favebat et adhuc favet: possessio enim rei multo quidem maioris aestimatur quam possessio spei.

2) Wurde der Besitz gleich mit Zweifel an der Rechtmäßigkeit angetreten, so ist zu unterscheiden: a) wer im Zweifel eine Sache dem redlichen Besitzer widerrechtlich, z. B. mit Gewalt, List, genommen hat, muß, solange der Zweifel besteht, die ganze Sache dem früheren Besitzer restituieren; denn melior est conditio possidentis. b) Wer im Zweifel, aber in rechtlicher Form, z. B. durch Kauf, Schenkung, von einem unredlichen oder verdächtigen Besitzer (possessor malae oder suspectae fidei) die Sache empfangen hat, hat die Pflicht, genau nachzuforschen, und wenn dann der Zweifel fortdauert, muß er mehr oder weniger restituieren pro qualitate dubii, je nachdem der Zweifel mehr oder weniger begründet ist, und zwar an den mutmaßlichen Eigentümer, oder wenn dieser ganz unbekannt ist, an die Armen. Wenn der Eigentümer erscheint, hat er zu leisten, was der unredliche Besitzer zu leisten hat. Dies kann sehr oft praktisch werden, wenn Handwerker, Händler von zweifelhaften Personen Gegenstände kaufen, von welchen sie leicht vermuten können, daß sie gestohlen sind. Hat der Betreffende dagegen die Sache im Zweifel von einem redlichen Besitzer entgegengenommen, so hat er dadurch zwar gesündigt, ist aber, solange der Zweifel dauert, zu nichts verpflichtet, weil er sich als eins mit dem vorausgehenden Besitzer ansehen kann, und braucht deswegen, wenn der Eigentümer wirklich kommt, diesem auch keinen Schaden zu ersetzen (Lehmkuhl I. n. 959).

Wenn das Civilrecht und die neueren Gesetzgebungen den possessor malae vel dubiae fidei zu mehr verpflichten, so sind diese Bestimmungen rein pönal und erst nach dem Richterspruch zu tragen.

§ 89. Die ungerechte Beschädigung als Titel der Restitutionspflicht.

1. Der Unterschied zwischen dem Diebstahl und der ungerechten 157
Beschädigung liegt darin, daß der Beschädiger von seiner Handlungsweise keinen Vorteil hat wie der Dieb; trotzdem aber bleibt er restitutionspflichtig. Der ungerechte Beschädiger muß restituieren: 1) den äquivalenten Preis der beschädigten Sache oder wenigstens den vollen Ersatz des daran angerichteten Schadens, z. B. wer ein Haus in Brand steckt, muß restituieren den ganzen Wert des Hauses, wenn es ganz abbrennt oder zu Grunde gerichtet wird, oder wenn dies nicht der Fall ist, den vollen Ersatz der Kosten, um das Haus wieder in stand zu setzen; 2) den vollen Ersatz des übrigen aus der Handlung erfolgenden Schadens, soweit

er wenigstens im allgemeinen vorausgesehen wurde, z. B. den Entgang des Mietzinses, die Kosten für eine anderswo zu mietende Wohnung.

Damit jedoch aus einer schädigenden Handlung die Restitutionspflicht entstehe, ist notwendig: 1) daß die Handlung wirklich ungerecht sei, d. h. die kommutative Gerechtigkeit verletze.

Wer also z. B. einen andern aus Haß wegen eines begangenen Mordes zur Anzeige bringt, sündigt zwar gegen die Liebe, nicht aber gegen die Gerechtigkeit; ebenso wer durch Schleuderpreise einem andern die Kundschaft entzieht, handelt an sich nicht ungerecht. Beide brauchen darum nicht Ersatz zu leisten.

2) Die Handlung muß wirksame Ursache des Schadens sein (causa efficax damni per se), d. h. a) der Schaden muß wirklich erfolgt sein, es genügt also nicht die Intention zu schaden, wenn der äußere Schaden nicht erfolgt ist; b) der Schaden muß auf die Handlung als seine eigentliche Ursache zurückzuführen sein. Es genügt also nicht, daß die Handlung bloßer Anlaß (occasio) des zugefügten Schadens ist, z. B. wer durch sein schlechtes Beispiel andere veranlaßt hat, Schaden zuzufügen, ist nicht restitutionspflichtig. Praktisch nimmt man causa efficax damni an, wenn regelmäßig der Schaden aus der Handlung erfolgt.

3) Die Handlung muß theologice culpabilis, d. h. eine Sünde, sein. Man unterscheidet nämlich die theologische Schuld im Gewissen, die eine Sünde konstituiert, sei es eine schwere oder eine läßliche, und die juridische Schuld, die Unterlassung der nötigen Sorgfalt, wodurch dem Nächsten ein Schaden erwächst, und welche vor dem äußeren Forum angerechnet wird. Diese Schuld ist eine dreifache: lata, wenn man den gewöhnlichen Fleiß unterläßt, levis, wenn man den Fleiß unterläßt, den Sorgfältige anwenden, und levissima, wenn man den Fleiß unterläßt, den nur die Sorgfältigsten anzuwenden pflegen. Die juridische Schuld kann ohne theologische Schuld bestehen. Zu bemerken ist aber, daß eine culpa levis oder levissima im konkreten Falle eine culpa lata iuridica und gravis theologica sein kann, wegen der Wichtigkeit des Geschäfts oder eines besonderen Vertrags, wodurch man sich zur höchsten Sorgfalt verpflichtet hat. Für diesen Fall erscheint die höchste Sorgfalt als gewöhnliche Sorgfalt.

Zur Restitutionspflicht ist nun eine theologische Schuld, d. i. eine formelle Sünde erforderlich, d. i. wenigstens ein voluntarium indirectum, daß man den Schaden als Folge der eigenen

Handlung *vorausgesehen* hat und durch die Gerechtigkeit verpflichtet war, ihn abzuwenden; denn vor dem Gewissen kann eine Verpflichtung nicht bestehen, wenn nicht auch im Gewissen eine Schuld begangen wurde. Die Restitution erscheint hier, da der Betreffende vom fremden Gute nichts besitzt, nur als Strafe; eine Strafe kann aber nur den treffen, der eine Schuld hat.

Aus einer bloß juridischen Schuld entsteht die Gewissenspflicht, zu restituieren, nur in zwei Fällen: 1) *nach einem Richterspruch*, wenn dieser nur nicht auf einer falschen Präsumption des Thatbestandes beruht.

Ein Gesetz und der darauf basierende Richterspruch, welche auch bei bloß juridischer Schuld zur Restitution verpflichten, sind gerecht; denn a) sie sollen die Leute vorsichtiger machen, b) ante factum kommt ein solches Gesetz allen Bürgern in gleicher Weise zu gute. Im allgemeinen gilt also hier der Satz: Iudicandum est in foro interno, sicut in foro externo, quoties iudicium fori externi fertur ob gravem utilitatem societatis et non fundatur in falsa facti praesumptione.

2) Im Falle man sich selbst durch einen Vertrag verpflichtet hat, den aus einer bloß juridischen Schuld erfolgten Schaden zu tragen.

So sind also Ärzte, Chirurgen, Advokaten, Vormünder, abgesehen von einem besonderen Vertrage oder einem gerichtlichen Urteile, nicht verpflichtet, den Schaden zu ersetzen, den sie ohne theologische Schuld bei Ausübung ihres Amtes angerichtet haben. Ähnlich ist ein Depositar, Entleiher, Mieter, nicht zum Ersatz des ohne theologische Schuld angerichteten Schadens verpflichtet, wenn sie sich nicht ausdrücklich oder stillschweigend dazu verpflichtet haben. Ich bin nicht verpflichtet, ein ohne meine theologische Schuld eingestoßenes Auslagefenster zu ersetzen, wohl aber, wenn ich vom Richter dazu verurteilt werde; aber auch trotz des Urteils nicht, wenn der Richter fälschlich annimmt, ich sei der Thäter gewesen, während ein anderer es war.

2. *Praktische Folgerungen*: 1) Wer ohne Schuld die Ursache 158
des Schadens gesetzt hat, aber nachher den Schaden, den er verhindern konnte, nicht hindert, ist restitutionspflichtig. Denn jeder muß ex iustitia dafür sorgen, daß der Nächste durch seine Thätigkeit keinen Schaden leide, also muß er auch die Fortdauer des angerichteten Schadens hindern; wer dies unterläßt, begeht damit eine formelle Ungerechtigkeit.

Also z. B.: a) wer ohne seine Schuld ein fremdes Haus angezündet hat, ist ex iustitia verpflichtet, die Flamme zu ersticken, wenn er kann. b) Der Apotheker, der aus Irrtum statt der Arznei Gift gegeben hat, muß die Medizin zurückverlangen; ebenso muß seinen Irrtum korrigieren der Arzt, der ein falsches Mittel verordnet hat. c) Wer aus Irrtum durch seine Rede den Nebenmenschen an seinem guten Namen bedeutend geschädigt

hat, muß nachher, wenn er kann, Widerruf leisten. d) Wer ohne Schuld einen verderblichen Rat gegeben hat, muß diesen widerrufen.

2) Wer schuldbarerweise die Ursache eines Schadens gesetzt hat, nachher den Schaden zu verhindern sucht, ihn aber nicht mehr hindern kann, bleibt restitutionspflichtig.

Wer also: a) schuldbarerweise Feuer an ein Haus legt, nachher den Brand ersticken will, aber nicht mehr kann, bleibt für den ganzen Schaden verantwortlich. b) Wer schuldbarerweise einem andern tödliches Gift zu trinken gegeben hat und nachher dessen Wirkung mit dem besten Willen nicht hindern kann, muß die aus dem Morde hervorgehenden zeitlichen Nachteile ersetzen. Ähnlich betreffs des aus einer Verleumdung, einem boshaften Rate u. s. w. hervorgehenden Schadens.

3) Wer eine unerlaubte und zugleich ungerechte Handlung setzt, aus welcher nur per accidens der Schaden eines andern erfolgt, ist nicht restitutionspflichtig.

So also ist nicht restitutionspflichtig: a) der Wilderer, welcher statt eines Wildes einen Menschen trifft, wenn er keine sündhafte Unvorsichtigkeit sich zu Schulden kommen ließ; b) wer in der Nacht im Hause eines andern etwas stehlen will und mit dem Lichte zufälligerweise das ganze Haus in Brand steckt, oder während er zum Stehlen in das Haus des Cajus will, mit dem Lichte zufällig die Scheune des Titus in Brand steckt. c) Der Schuldige ist nicht gehalten, dem Unschuldigen, dem das Verbrechen beigemessen wird, den Schaden zu ersetzen, er müßte denn die That unter solchen Umständen begangen haben, daß aus ihnen notwendigerweise ein schwerer Verdacht auf den Unschuldigen fallen mußte; denn seine Handlung ist im ersten Falle nur per accidens Ursache des Verdachts und der Verurteilung; die eigentliche Ursache ist der Irrtum und das vermessene Urteil der andern. So z. B. ist der Dieb, der Mörder an sich nicht verpflichtet, dem Unschuldigen Schadenersatz zu leisten; beide können aber durch die Liebe verpflichtet sein, soweit es ohne entsprechenden eigenen Schaden möglich ist, den Unschuldigen vor der Verurteilung zu bewahren. Die Restitutionspflicht besteht probabilius selbst dann nicht, wenn der Schuldige beabsichtigt hätte, den Verdacht auf den Unschuldigen zu lenken; in diesem Falle ist zwar die innere Intention sündhaft und ungerecht, aber die äußere Handlung bleibt immerhin nur accidentelle Ursache des Schadens. Restitutionspflicht aber ist gegeben, wenn der Thäter unter solchen Umständen den Diebstahl oder Mord begangen hätte, daß notwendig der Verdacht auf den Unschuldigen fallen mußte, z. B. wenn der Dieb die gestohlenen Gegenstände im Zimmer des Unschuldigen unter dessen Gegenständen verbirgt, oder wenn der Mörder den Mord in den Kleidern, mit den Waffen des Unschuldigen begangen hat.

4) Wer einen andern an der Erreichung eines Gutes hindert, ist 159
restitutionspflichtig: a) wenn der Geschädigte ein striktes Recht auf die Erreichung dieses Gutes hatte, b) wenn man durch ungerechte Mittel, z. B. Gewalt, Betrug, Verleumdung, den Nächsten gehindert hat, auch wenn der Geschädigte kein striktes Recht auf Erreichung des Gutes hat; denn er hat wenigstens das Recht, nicht durch ungerechte Mittel an der Erreichung eines Gutes gehindert zu werden. Die Restitution hat hier zu geschehen pro rata spei, nach Maßgabe der Hoffnung, die der Geschädigte hatte, jenes Gut zu erreichen. Konnte er aber die Sache nur durch eine in sich sündhafte Handlung erreichen, dann hatte er gar kein Recht, und auch die Anwendung ungerechter Mittel bedingt keine Restitutionspflicht, z. B. durch Lüge hält jemand seinen Freund ab, mit einer Person zu sündigen, so daß diese nun des Gewinns entbehrt.

Wer aus bösem Willen, z. B. aus Haß, aber ohne Anwendung ungerechter Mittel einen andern an der Erreichung eines Gutes hindert, auf welches er kein striktes Recht hat, ist probabilius nicht restitutionspflichtig. Sein Haß ist gegen die Liebe, aber die äußere Handlung nicht ungerecht. So ist also a) nicht restitutionspflichtig, wer den Erblasser ohne Gewalt, List, Trug u. s. w. abhält, jemand zum Erben einzusetzen, der keinen rechtlichen Anspruch hat; wohl aber, wenn er ihn beredet, den Pflichtteil unrechtmäßigerweise zu kürzen, weil die Kinder darauf ein Recht haben. b) Es ist nicht restitutionspflichtig, wer aus Haß, Abneigung gegen einen Bewerber oder Vorliebe für einen andern Bewerber ersteren zu einer Stelle nicht in Vorschlag bringt, wohl aber, wenn er unwahre Gründe gegen ihn vorbringt. c) Es ist an sich nicht restitutionspflichtig, wer dem Bischof rät, das Beneficium statt dem dignior einem minus dignus zu geben, wohl aber, wer dies thut im Falle eines Konkurses (s. o. S. 77). Aber auch im ersten Falle haben Bischof und Ratgeber gesündigt.

5) Eine große Kontroverse bildet die Frage, ob derjenige zum 160
Schadenersatz verpflichtet ist, welcher dem einen aus Irrtum einen Schaden zufügt, während er den Schaden einem andern zufügen wollte, z. B. wenn jemand das Haus des Titus anzündet in der Meinung, es sei das Haus des Cajus. Die gewöhnliche, auch von den neueren Moralisten fast ausschließlich vertretene Ansicht bejaht die Frage, weil hier die drei Erfordernisse gegeben sind: wirksame Beschädigung durch eine ungerechte Handlung, die sündhaft ist. Andere Autoren leugnen die Verpflichtung, weil zwar die drei Bedingungen vorhanden sind, aber nicht geeinigt im nämlichen Objekt; die sündhafte Intention erstreckte sich auf das eine Objekt, das Haus des Cajus, die Beschädigung auf das andere, das Haus des Titus. Den einen wollte er schädigen, hat ihn aber nicht

geschädigt; den andern hat er geschädigt, wollte ihn aber nicht schädigen. S. Alf. n. 629; H. A. tr. 10. n. 84. Sicher fordert die Billigkeit, dem Beschädigten Kompensation zu geben, was der Beichtvater auch als Buße auflegen kann.

6) Im Zweifel, ob der eigenen Handlung der Schaden zuzuschreiben sei, ist zu unterscheiden:

a) Im Zweifel, ob der Schaden thatsächlich zugefügt worden ist oder ob man eine Handlung gesetzt hat, die ihrer Natur nach jenen Schaden verursacht, ist man zu nichts verpflichtet; denn factum non praesumitur, sed probari debet.

b) Im Zweifel, wer unter mehreren, die eine schädigende Handlung vorgenommen haben, den Schaden wirklich zugefügt hat, ist die eine Ansicht für die Restitutionspflicht der einzelnen; denn wenn die Handlung an sich geeignet ist, den Schaden herbeizuführen, so wird im Zweifel präsumiert, sie sei wirklich Ursache des Schadens gewesen (so auch das B. G. B. § 830 und strafrechtliche Entscheidungen); die andere Ansicht spricht jeden einzelnen von der Restitutionspflicht frei; denn niemand ist zum Schadenersatz verpflichtet, wenn es nicht feststeht, daß er den Schaden angerichtet hat. — Wenn also jemand zweifelt, ob sein Rat, Auftrag u. s. w. Ursache des Schadens war, ist er zu nichts verpflichtet; ebenso wenn zwei Ehebrecher mit einer Person gesündigt haben und es zweifelhaft bleibt, wer der Vater des Kindes sei, ist keiner zu etwas verpflichtet u. s. w.

161 7) Eine weitere Frage ist es, wozu derjenige verpflichtet ist, welcher einen schweren Schaden mit einer leichten Schuld zugefügt hat. Man kann verschiedene Fälle unterscheiden:

a) Die Sünde, mit welcher man einen schweren Schaden zugefügt hat, war eine läßliche aus Mangel an Aufmerksamkeit und Überlegung, z. B. in Übereilung, aus plötzlicher Zornesaufwallung begangen. Es besteht hier eine dreifache Ansicht: nach der einen ist er verpflichtet, den ganzen Schaden zu ersetzen, nach der andern müßte er einen Teil des Schadens ersetzen, pro ratione culpae, im Verhältnisse zu der Schuld, je nachdem die Aufmerksamkeit größer oder geringer war. Die dritte für die Praxis zu befolgende Ansicht sagt, er sei zu nichts verpflichtet, nicht sub gravi, denn einer läßlichen Sünde kann eine schwere Verpflichtung nicht entsprechen; nicht sub levi, denn mit einer läßlichen Sünde steht die Bedeutung des Objekts in keinem Verhältnis. Was soll es z. B. heißen, man sei unter einer läßlichen Sünde zum Ersatz

eines aus leichter Unvorsichtigkeit angezündeten Hauses verpflichtet? Darum ist aber auch derjenige, welcher einen leichten Schaden mit unvollkommener, unzureichender Überlegung angerichtet hat, von der Restitution frei; restituieren aber muß, wer einen leichten Schaden mit zureichender Überlegung angerichtet hat.

b) Es kann ferner jemand durch mehrere läßliche Sünden einen schweren Schaden angerichtet haben. Dies kann sein, entweder, weil er bei der letzten Handlung sich der vorausgehenden Beschädigung nicht erinnerte und darum das Zusammenwachsen zu einer bedeutenden Materie nicht bemerkte. In diesem Falle ist er sub levi zum Ersatz der einzelnen kleinen Schäden verpflichtet; denn zwischen seiner Schuld und einer schweren Verpflichtung besteht kein Verhältnis. Oder er kann dabei nur läßlich gesündigt haben, weil er eine größere Summe für materia gravis hielt; auch in diesem Falle kann man (gegen Lehmkuhl I. n. 967) sagen, daß er nur sub levi verpflichtet sei, den ganzen Schaden zu reparieren; denn wenn auch der Unterschied vom ersten Falle darin besteht, daß der zweite den ganzen von ihm angerichteten Schaden bei seiner letzten Handlung überschaute, der erstere nicht, so ist doch der gleiche Grund maßgebend, daß zwischen seiner Sünde und der Verpflichtung kein Verhältnis besteht, und bei der Schädigung kommt nicht bloß die Quantität des Gegenstandes, sondern auch die Sünde in Betracht.

8) Wenn jemand in unüberwindlichem Irrtum ist über die Größe des angerichteten Schadens, z. B. ein Gemälde von einigen 1000 Mark vernichtet, das er auf 20 Mark wertet, so braucht er das Übermaß nicht zu ersetzen (es genügen also 20 Mark), ausgenommen a) wenn er durch Richterspruch zum Ersatz des ganzen Schadens verurteilt wird, b) oder wenn er den Gegenstand vernichten wollte, soviel er auch wert sei.

§ 90. Die ungerechte Mitwirkung als Titel der Restitutionspflicht.

1. Wer zum Schaden des Nächsten mitwirkt, ist nach dem Grade 162
seiner Mitwirkung für den angerichteten Schaden verantwortlich und darum auch restitutionspflichtig. Doch sind auch hier die bei der Schädigung geforderten drei Bedingungen notwendig: 1) die Mitwirkung muß eine ungerechte, 2) wirksame Ursache des Schadens, 3) theologisch schuldbar, d. h. sündhaft sein. Die Mitwirkung braucht aber nicht gerade Ursache des ganzen Schadens zu sein, es genügt, daß sie irgendwie wirksamen Einfluß auf den Schaden gehabt hat, um auch eine

verhältnismäßige Restitutionspflicht herbeizuführen. Nach dem schon oben Gesagten kann die Mitwirkung zum Schaden des Nächsten sich in neun verschiedenen Arten vollziehen:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Die ersten sechs Arten enthalten eine positive, die letzten drei eine negative Mitwirkung.

163 2. Iussio s. mandatum, Befehl oder Auftrag. Beide Begriffe sind hier nicht in ihrer strikten Bedeutung zu nehmen, sondern als Befehlender oder Auftraggeber (iubens s. mandans) gilt derjenige, der einen andern in wirksamer Weise bestimmt, daß er in seinem (des Auftraggebers) Namen dem Nächsten einen Schaden zufüge. Es ist hier im allgemeinen gleichgültig, ob derselbe als Oberer oder auf einen andern Titel hin Autorität über den Beauftragten hat, ob der Auftrag umsonst oder gegen Lohn übernommen worden ist; ob der Befehl ausdrücklich oder stillschweigend gegeben wurde, durch Wort oder That, wodurch z. B. der Herr dem Diener andeutet, es sei ihm angenehm, wenn der Schaden zugefügt werde. Der Auftraggeber ist causa principalis et moralis des Schadens; er ist darum verpflichtet, zu restituieren:

1) den kraft seines Auftrags zugefügten Schaden; nicht aber

a) den Schaden, den der Beauftragte über die Grenzen seines Auftrags hinaus zugefügt hat, wofern es nur überhaupt in der Macht des Beauftragten lag, die Grenzen des Auftrags einzuhalten.

Z. B. wenn der Beauftragte den andern nicht bloß schlägt, wozu er beauftragt war, sondern auch beraubt, wozu er nicht beauftragt war, so ist der Auftraggeber für den Raub nicht haftbar. Wenn jemand den andern beauftragt, einen Dritten zu schlagen, und es kommt dabei so weit, daß der Beauftragte den andern verwundet oder tötet, so ist der Auftraggeber für den aus der Verwundung oder Tötung hervorgehenden Schaden haftbar. Bonifac. VIII. erklärt c. 3. l. 5. tit. 3. de homicidio in 6 einen solchen für irregulär, cum mandando in culpa fuerit et hoc evenire posse debuerit cogitare.

b) Ebenso ist er nicht haftbar für den Schaden, welchen der andere aus vermeidlichem Irrtum zugefügt hat, z. B. wenn dieser mit dem Auftrag, den genau bezeichneten Paulus zu töten, den Petrus tötet.

2) Er ist ferner haftbar für den Schaden, welcher dem Beauftragten bei Ausführung des Auftrags zustößt, wenn er ihn durch List, Gewalt, schwere Furcht oder durch seinen autoritativen Befehl zur Ausführung bestimmt und wenigstens im allgemeinen den Schaden vorausgesehen hat;

jedoch ist er für diesen Schaden probabiliter nicht haftbar, wenn der Beauftragte freiwillig oder gegen Lohn den Auftrag übernommen hat; denn damit hat er wohl auch alle Gefahr auf sich genommen.

3) Der Auftraggeber ist nicht restitutionspflichtig, wenn er den Auftrag widerrufen hat und der Widerruf dem Beauftragten rechtzeitig bekannt geworden ist, ehe er den Auftrag ausgeführt hat; denn von da an handelt der Beauftragte im eigenen Namen. Das Gleiche gilt, wenn der Beauftragte, der einen Widerruf befürchtete, das Schreiben nicht öffnete. Dagegen bleibt die Haftbarkeit bestehen, wenn der Auftraggeber den Auftrag zwar widerrufen hat, der Widerruf aber nicht rechtzeitig dem Beauftragten bekannt geworden ist.

Manchmal kann es zweifelhaft sein, ob ein wirklicher Auftrag oder nur ein Rat vorliegt, ob also der Betreffende Haupt- oder nur Nebenursache des Schadens ist. Praktisch ist die Frage regelmäßig darnach zu entscheiden, wer den Vorteil von der Handlung hatte, weil dieser nach der Präsumption als Hauptursache gilt.

3. Consilium, Rat. Als Ratgeber ist zu betrachten, wer durch 164
Rat, Ermahnen, Bitten, Schmeicheln, Geschenke einen andern verleitet, dem Nächsten Schaden zuzufügen. Der Ratgeber ist zur Restitution verpflichtet, wenn er mit Wissen und Willen einen ungerechten Rat giebt, welcher einen wirksamen Einfluß auf den Schaden ausübt. Darum ist verurteilt der Satz Innoc. XI. pr. 39: Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem illius damni illati. Daher ist:

1) der Ratgeber zu nichts verpflichtet, wenn der andere zu seiner ungerechten Handlung bereits entschlossen war; denn dann ist der Rat zwar ungerecht und sündhaft, aber nicht wirksame Ursache des Schadens; wohl aber, wenn der Handelnde wenigstens teilweise durch den Rat bestimmt worden ist. Im Zweifel, ob der Rat Ursache des Schadens gewesen sei, ist der Ratende probabilius zu nichts verpflichtet.

2) Wer einem andern, der zur Schädigung bereits entschlossen ist, nur die Art und Weise angegeben hat, wie er seinen Plan ausführen kann, ist nicht restitutionspflichtig, wenn sich die angeratene Art der Ausführung rein accidentell verhält, nicht den Schaden selbst ermöglicht oder mehrt.

Z. B. wer dem zum Morde Entschlossenen rät, seinen Gegner mit Gift statt mit einem Schwert, an diesem Orte, zu dieser Zeit, nicht an einem andern Orte, zu anderer Zeit zu töten, ist an sich nicht ersatzpflichtig.

Wer aber einem andern Zeit und Ort angiebt, wo er seinen beabsichtigten Diebstahl ausführen kann, der ihm sonst nicht gelungen wäre, ist restitutionspflichtig. Daraus folgt, daß derjenige, welcher einem andern anrät, den Schaden früher zuzufügen, nicht zur Restitution verpflichtet ist, wenn es nur gewiß ist, daß der andere zu seiner Handlung bereits fest entschlossen ist und seinen Vorsatz nicht ändern wird.

3) Wer einem andern ein geringeres Übel angeraten hat, um ein größeres Übel zu verhindern, ist nicht restitutionspflichtig, wenn der zugefügte (geringere) Schaden die nämliche Person betrifft oder eine unbestimmte Person.

Z. B. wenn ich demjenigen, der das Haus des Petrus anzünden will, anrate, sich lieber etwas zu nehmen, sei es von Petrus oder von einem unbestimmten andern; wenn ich jemand, der einen Raubmord begehen will, anrate, sich lieber etwas zu stehlen; im ersten Falle kann der Eigentümer nicht vernünftigerweise entgegen sein, da ich ja seinen größeren Nachteil verhindere. Im zweiten Falle beabsichtige ich nur die Schonung des einen und die Verhinderung des größeren Übels. Unter Umständen darf man sogar ein materiell gleiches Übel anraten, z. B. lieber einem Reichen zu stehlen als einem Armen, lieber den Petrus zu schonen, der mir teurer ist, als den Paulus, wenn der andere fest entschlossen ist, einen von beiden zu bestehlen.

Dagegen ist es nicht erlaubt, demjenigen, der einer Person ein größeres Übel zufügen will, anzuraten, daß er einer dritten bestimmten Person ein geringeres Übel zufüge (gegen eine andere sat probabilis); außer dieser Dritte wäre durch die Ordnung der Liebe schon gebunden, einen so kleinen Schaden auf sich zu nehmen, um den andern vor dem großen Übel zu bewahren, z. B. wenn ich einem, der einen andern ermorden (oder einen schweren Brand stiften) will, anrate, einen Dritten zu bestehlen; denn im letzteren Falle wäre der Eigentümer ja verpflichtet, um dem andern das Leben zu retten, soviel vom Vermögen zu opfern. Sonst aber ist der Ratende Ursache des Schadens der dritten Person und darum restitutionspflichtig. Um einen solchen Rat für erlaubt erklären zu können, müßte nach Lehmkuhl feststehen: a) daß ich jemand einen Schaden zufügen darf, um einen Dritten von der Sünde abzuhalten und dessen Sünde zu vermindern, oder b) daß ich jemand einen Schaden zufügen dürfte, um den Schaden eines Dritten zu verhindern. Beides aber trifft nur in außerordentlichen Fällen zu. S. Alf. H. A. tr. 10. n. 47; Th. m. l. 4. n. 565 (s. o. S. 54).

4) Wer aus schwer schuldbarer Unwissenheit einen schädlichen Rat gegeben hat, ist gehalten, den daraus hervorgehenden Schaden zu ersetzen,

wenn er in seinem Amte oder Stande handelt, z. B. als Beichtvater, Arzt, Advokat, oder sich wenigstens für kundig ausgiebt, auch wenn er nicht im Amte handelt, z. B. jemand, der sich als der Medizin, des Rechtes kundig ausgiebt. Dagegen braucht ein solcher nicht zu restituieren, wenn man ihn von vornherein als unwissend und unerfahren kennt, z. B. ein als ungeschickt bekannter Arzt oder Rechtsgelehrter, wenn der Betreffende nicht absichtlich oder boshafterweise den schlechten Rat gegeben hat; denn wer einen als ungeschickt oder unwissend bekannten Menschen zu Rate zieht, hat seiner eigenen Unklugheit den Schaden zuzuschreiben.

Wer dagegen aus entschuldbarer Unwissenheit einen schädlichen Rat gegeben, muß, wie schon oben bemerkt, ex iustitia den Rat widerrufen, wenn dies leicht möglich ist. Das B. G. B. § 676 spricht den Ratenden und Empfehlenden von jedem Schadenersatz frei, was aber nicht schlechthin im Gewissen gilt.

5) Wenn derjenige, welcher einen schuldbaren Rat gegeben hat, denselben vor Ausführung des Schadens widerruft, so ist er

a) zu nichts verpflichtet, wenn es ein einfacher Rat (consilium nudum, simplex) war, der sich nicht auf besondere Beweggründe stützte; denn durch den Widerruf wird die Wirkung des Rates aufgehoben.

b) War es ein durch Gründe (des Nutzens, des Vergnügens u. s. w.) gestützter Rat (consilium qualificatum), so ist er in dem Falle zu nichts verpflichtet, wenn er seinen Widerruf durch wenigstens gleich wirksame Gründe unterstützt; denn in diesem Falle ist der Schaden nicht mehr dem Rate, sondern der Bosheit des Thäters zuzuschreiben.

Andere wollen den Ratgeber zum Ersatz verpflichten, in ähnlicher Weise wie den, der Brand gestiftet hat und das Feuer nicht mehr hindern kann, wobei sie nur übersehen, daß ein Rat nicht notwendig wirkt wie das Feuer.

c) Hat der Ratende aber dem Thäter Mittel und Wege zur Ausführung angegeben, so genügt der Widerruf nicht, der Ratgeber muß, wenn der Widerruf nicht wirkt, ex iustitia den Bedrohten warnen, nachdem er vorher den Thäter darauf aufmerksam gemacht hat. Durch den bloßen Widerruf, auch wenn er noch so triftige Gründe enthält, kann er nicht ändern, daß der Betreffende jetzt die Mittel kennt, den Rat auszuführen. Handelt es sich aber um einen bloß durch Gründe gestützten Rat, so ist der Ratgeber nur durch die Liebe verpflichtet, den Bedrohten zu mahnen. Der Beichtvater, der als solcher eine falsche

Entscheidung gegeben und diese widerrufen hat, ist zu nichts weiter verpflichtet, weil er nur als Beichtvater Einfluß auf den Schaden hat.

165 4. Consensus, die Zustimmung. Als Zustimmender ist derjenige anzusehen, welcher durch seine Abstimmung zum Schaden des Nebenmenschen mitwirkt. Wie bei allen vorhergehenden Arten ist auch hier notwendig, daß die Abstimmung ungerecht, wirksame Ursache des Schadens und theologisch sündhaft sei.

1) Wer bona fide eine ungerechte Stimme abgegeben hat, muß ex iustitia, wenn er den Irrtum entdeckt, die Abstimmung widerrufen, wenn er kann, ähnlich wie der Ratgeber. — Dagegen ist nicht restitutionspflichtig, wer ohne Anwendung ungerechter Mittel durch seine Abstimmung einen andern an der Erreichung eines Gutes hindert, auf welches derselbe kein Recht hatte.

2) Wenn mehrere durch ihre Abstimmung einen ungerechten Schaden zugefügt haben, z. B. durch eine ungerechte Wahl, so ist zu unterscheiden:

a) Bei einer öffentlichen Abstimmung sind sicher diejenigen restitutionspflichtig, die so abgestimmt haben, ehe die erforderliche Majorität vorhanden war; sie sind sicher wirksame Ursache des Schadens. Diejenigen, welche nach erreichter Majorität ihre Stimme abgegeben haben, sind nicht restitutionspflichtig; denn wenn ihre Abstimmung auch ungerecht war, so war sie doch nicht wirksame Ursache des Schadens. Andere verpflichten auch diese, weil die Abstimmung erst vollendet sei, wenn alle ihre Stimmen abgegeben haben, und darum die letzten gleichen Einfluß ausüben wie die ersten. — Die später Abstimmenden sind dann restitutionspflichtig, wenn die große Majorität andere Mitwirkende zur Schädigung (z. B. zur Bestätigung der Wahl) veranlaßt hat; oder wenn durch ihr Hinzutreten die andern sich von der Schuld freisprechen können. Im Zweifel, wer früher oder später seine Stimme abgegeben habe, sind die Betreffenden nach der einen Ansicht non improbabiliter zu nichts, nach der andern in solidum und nach der dritten pro rata dubii verpflichtet.

b) Alle sind restitutionspflichtig, wenn die Abstimmung infolge gemeinsamen Planes oder gemeinsamer Verabredung geschah oder eine gleichzeitige oder geheime war; im ersten Falle sind alle die moralische Ursache der ganzen Handlung, im zweiten und dritten Falle haben alle gleichmäßig Einfluß auf den Schaden.

c) Wer nicht mit abgestimmt hat, ist nach den positiv Mitwirkenden restitutionspflichtig, wenn er ex officio den Schaden hindern mußte,

also nicht α) wo er aus gerechter Ursache fehlte, oder β) wenn ihm die Abstimmung nur als Privileg oder Gnade zukommt, γ) wenn er irgendwie nicht aus Gerechtigkeit verpflichtet war, den Schaden zu hindern, auch wenn er gegen die Liebe gesündigt hat.

5. Palpo, Schmeichler; damit wird bezeichnet, wer durch Lob, Tadel, Vorwurf u. s. w. zum Schädigen verleitet, z. B. wer einem andern die Größe der ihm zugefügten Beleidigung so vorstellt, daß er beschließt, Rache zu nehmen, ist restitutionspflichtig, wenn er den Schaden irgendwie vorausgesehen hat.

6. Recursus, Zuflucht gewährend (receptans), ist derjenige, 166
welcher dem andern Sicherheit, Zuflucht, Schutz gewährt bei der Schädigung des Nächsten. Ist er wirksame Ursache des Schadens, so daß er entweder zukünftige Handlungen begünstigt oder die Restitution des angerichteten Schadens hindert, so ist er ersatzpflichtig, also z. B.

a) wer einem Dieb Zuflucht gewährt, seine Instrumente verbirgt, die gestohlenen Sachen annimmt, so daß der Dieb dadurch ermuntert wird zu neuen Diebstählen oder abgehalten wird, das gestohlene Gut zu restituieren. b) Kaufleute, Schenkwirte, die von jungen Leuten oder Dienstboten oder andern verdächtigen Personen gestohlene Gegenstände oder auch gestohlenes Geld als Zahlung für Waren oder Getränke entgegennehmen, weil sie dadurch den Diebstahl begünstigen, und zwar sind sie ersatzpflichtig nicht bloß für die Sachen, die sie annehmen, sondern überhaupt für den Schaden, zu welchem sie ermuntern. c) Advokaten, welche offenbar ungerechte Prozesse führen. d) Wer einen Dieb bei Ausführung seines Diebstahls beschützt, aufpaßt und ihn warnt, damit nicht andere dazu kommen und ihn hindern.

Nicht restitutionspflichtig ist, wer den Dieb, um ihn vor Strafe, Schande, Gefängnis zu sichern, als Freund oder Verwandten aufnimmt, damit er nicht ergriffen werde; denn in diesem Falle beabsichtigt man nur, dem Dieb ein Gut höherer Ordnung zu retten; wenn der Dieb deswegen nun vielleicht nicht restituiert, wozu er sonst gezwungen worden wäre, so ist diese Schädigung rein per accidens; doch soll man den Dieb, den man so schützt, mahnen, daß er Restitution leiste. — Ebenso ist nicht restitutionspflichtig, wer dem gefangenen Dieb zur Flucht verhilft, um ihn der Strafe zu entziehen, wofern man nur dadurch die Wiedererlangung des Eigentums nicht unmöglich macht oder auf zukünftige Diebstähle wirksamen Einfluß hat, welch letzteres aber nur selten der Fall sein wird. Nicht restitutionspflichtig ist auch, wer den Dieb aus Furcht vor eigenem schweren Schaden aufnimmt, keineswegs aber in der Absicht, um ihm Zuflucht zur Fortsetzung seiner Diebstähle zu gewähren.

167 7. Participans, Teilnehmer, kann jemand in doppelter Weise sein: 1) am ungerechten Gewinn (p. in praeda) und 2) an der schädigenden Handlung (p. in actione damnificante).

Wer vom ungerechten Gute etwas besitzt, muß restituieren, und zwar entweder als redlicher oder unredlicher Besitzer oder als Besitzer zweifelhaften Glaubens.

Was die Mitwirkung zur schädigenden Handlung angeht, so ist die formelle und materielle Mitwirkung zu unterscheiden: 1) Wer formell zur schädigenden Handlung mitwirkt, sündigt und ist ersatzpflichtig, soweit er wirklich auf den Schaden Einfluß gehabt hat; und zwar ist er in erster Linie verantwortlich für den Schaden, den er in nächster, unmittelbarer Weise angerichtet hat; wenn er aber als moralische Ursache auf den ganzen Schaden Einfluß gehabt hat, sekundär auch für diesen. Wer aber auf Befehl, im Auftrag oder aus Zwang gehandelt hat, ist nicht primär verpflichtet, den von ihm angerichteten Schaden gutzumachen.

2) Wer nur materiell zu einer schädigenden Handlung mitwirkt, ist von Sünde und Restitution sicher entbunden, wenn die Mitwirkung erlaubt ist. Eine unmittelbare Mitwirkung kann nur selten, leichter eine mittelbare entschuldigt werden. Im einzelnen sagen die Autoren betreffs der unmittelbaren Teilnahme an der ungerechten Handlung:

a) zur Tötung des Nebenmenschen (quoad damnum vitae) dürfe man niemals unmittelbar mitwirken, nicht einmal bei eigener Lebensgefahr;

b) ebenso nicht zur Verstümmelung (quoad damnum membrorum), auch nicht bei Todesfurcht, es sei denn, daß man dadurch den Nächsten selbst vor dem Tode bewahrt;

c) zu einer Schädigung an den Glücksgütern dürfe man mitwirken aus schwerer Furcht in drei Fällen: α) wenn der Mitwirkende den Schaden selbst gutmachen will und kann, β) wenn auch ohne die Mitwirkung ein schwerer Schaden sicher und in gleicher Weise vom Haupthandelnden zugefügt worden wäre, γ) wenn der Schaden mit Rücksicht auf den Eigentümer nur unbedeutend ist. Dagegen kann man auch zu einem schweren Schaden mitwirken aus sehr schwerer Furcht, z. B. aus Todesfurcht, auch wenn man nicht restituieren kann oder will. Wenn aber meine Mitwirkung wirksame Ursache des Schadens ist und ich bloß, um mich vor zeitlichem Schaden zu hüten, mitwirke, so kann ich es nicht, ohne die Restitutionspflicht zu übernehmen.

Was die entferntere Mitwirkung angeht, so kann sie aus entsprechender Ursache erlaubt sein; so sündigt nicht und ist nicht restitutionspflichtig: a) wer dem Eigentümer aus Todesfurcht die Waffe zurückgiebt, mit welcher er einen andern tötet; b) ebenso ist entschuldigt, wer aus Furcht vor dem Tode oder schwerem Schaden durch indifferente Handlungen zur Beschädigung der Glücksgüter mitwirkt, z. B. durch Leiteranlegen, Ausliefern der Schlüssel u. s. w. Welcher Schaden gilt hier als schwer? Sicher ein Schaden an einem Gute höherer Ordnung, an Leib und Leben, oder an der Ehre, wie schwere Infamie. Ob dagegen auch ein gleichgroßer Nachteil an zeitlichen Gütern für die entfernte materielle Mitwirkung als hinreichender Grund gelte, um von Schuld und Restitution zu befreien, ist kontrovers.

8. Negative Mitwirkung. Es werden drei Arten negativer 168
Mitwirkung aufgeführt: Mutus, wer vor Ausführung der Handlung, non obstans, wer bei der Ausführung, und non manifestans, wer nach der Ausführung nicht hindernd eintritt, obwohl er konnte. Die negativ Mitwirkenden sind zur Restitution verpflichtet: 1) wenn sie kraft ihres Amtes, eines Vertrags oder eines Quasivertrags, d. h. infolge einer Zahlung, verpflichtet sind, den Schaden zu hindern, und wenn sie 2) gleichzeitig ohne schweren Nachteil den Schaden hindern können. Denn einerseits verletzen sie das strikte Recht des andern; anderseits verpflichtet Vertrag und Gesetz in der Regel nicht mit schwerem Nachteil. Dagegen haben alle die Liebespflicht, den Schaden der andern zu hindern, wenn sie leicht können; sind aber nicht restitutionspflichtig, wenn sie es nicht thun.

Wer also z. B. den zufällig entstandenen Brand des Nachbarhauses nicht hindert, in der Hoffnung, sein eigenes schadhaftes Gebäude werde ergriffen und er erhalte die Versicherungssumme, ist gegen den Nachbar nicht restitutionspflichtig; denn ihm gegenüber hat er bloß die Pflicht der Liebe; wohl aber gegen die Versicherungsgesellschaft für die empfangene Summe, weil er sich im Vertrage verpflichtet, die entsprechende Sorgfalt zur Verhütung eines Brandes anzuwenden. Restitutionspflichtig sind also:

1) Obrigkeitliche Personen, Heerführer, die aus schuldbarer Nachlässigkeit nicht den von Dieben, Räubern, den Soldaten angerichteten Schaden hindern. Sie sind ex officio dazu verbunden.

2) Vormünder oder Verwalter von Gütern, welche die Beschädigung der ihnen anvertrauten Güter von Mündeln, Minorennen, Stiftungen nicht hindern.

3) Die Hüter von Weinbergen, Wäldern, Feldern u. s. w., die den drohenden Schaden nicht verhüten, den angerichteten nicht zur Anzeige bringen, so daß der Schaden nicht ersetzt wird. Die Strafsumme jedoch,

welche dem Beschädigten (außer dem Schadenersatze) zugefallen wäre, braucht der Hüter oder Richter, der sie nicht verhängt, nicht zu ersetzen. Bei kleineren Beschädigungen ist nicht die höchste Strenge, sondern eher Milde anzuwenden, damit die „Frevelnden" nicht zu sehr gestraft werden, wie es auch der präsumierte Wille des Eigentümers ist.

4) Kontrovers ist es unter den Autoren, ob Dienstboten durch die Gerechtigkeit verpflichtet sind, den von Fremden ihrer Herrschaft zugefügten Schaden zu hindern, und ob sie restitutionspflichtig sind, wenn sie dies nicht thun, insofern die einen aus der Aufnahme in den Familienverband eine Pflicht der Gerechtigkeit ableiten, das Eigentum der Herrschaft gegen Fremde zu verteidigen, eine Pflicht, welche andere leugnen. Sicher ist es nicht eine Gerechtigkeitspflicht den Mitdienstboten gegenüber, wenn sie nicht die Aufsicht über dieselben haben oder ihnen die Gegenstände zur Aufbewahrung anvertraut sind.

5) Eltern, Obere, Lehrer sind für die Beschädigungen, welche ihre Kinder oder Untergebenen anrichten, nicht verpflichtet, außer

a) wo ein unmündiges Kind den Schaden anrichtet,

b) wenn sie vom Richter dazu verurteilt werden (B. G. B. § 827—829, 831, 832),

c) wenn ihr Stillschweigen einer Approbation gleichkommt, also die Untergebenen dadurch ermuntert werden, also z. B. nicht, wenn die Eltern die Diebstähle zwar sehen oder bemerken, aber die Kinder nicht wissen, daß die Eltern Kunde davon haben. Wenn aber die Kinder wissen, daß die Eltern ihre Diebstähle kennen, so wird ihr Schweigen regelmäßig eine Billigung derselben sein.

Nach § 829 sind solche Personen, welche für ihre schädigenden Handlungen wegen mangelnden Vernunftgebrauchs oder fehlender Einsicht nicht verantwortlich sind, wenn die Aufsichtspersonen nicht belangt werden können, nach Billigkeit ersatzpflichtig, soweit dadurch nicht der standesgemäße Unterhalt oder die gesetzlichen Unterhaltspflichten beeinträchtigt werden.

6) Der Beichtvater, welcher aus schwer sündhafter Nachlässigkeit oder Unwissenheit es unterlassen hat, den Pönitenten an die Restitution zu mahnen, ist nicht zur Restitution verpflichtet, da er nur für die Seele des Pönitenten, nicht für das Vermögen der andern zu sorgen hat. Ausgenommen ist jedoch der Fall, daß der Pönitent den Beichtvater selbst fragt, ob er z. B. in einem bestimmten Falle restitutionspflichtig sei, und sein Stillschweigen oder seine Dissimulation als Freisprechen von der Restitution gefaßt werden muß; denn in diesem Falle käme sein Verhalten einem stillschweigenden Rate gleich.

Wer den Nächsten hindert, den Schaden eines Dritten abzuwenden, ist restitutionspflichtig, a) wenn der andere aus Gerechtigkeit den Schaden hindern mußte, z. B. wer einen Gensdarmen beredet, daß er den Diebstahl nicht hindert, b) wenn man durch ungerechte Mittel ihn hindert; z. B. es will jemand einen entstehenden Brand am Gebäude

seines Nachbars verhindern, und ich halte ihn durch Gewalt oder Drohung davon ab; dagegen ist es zwar Sünde gegen die Liebe, aber ohne Restitutionspflicht, ihn durch Bitten, Zureden abzuhalten.

9. Ordnung der Restitution unter den Mitwirkenden. 169
Es handelt sich hier nicht darum, daß mehrere zwar einen großen Schaden angerichtet haben, aber unabhängig voneinander, wenn sie auch vielleicht durch ihr Beispiel sich gegenseitig angeregt haben; denn in diesem Falle hat jeder nur seinen Teil zu restituieren; sondern es handelt sich um die Ordnung bei der Restitutionspflicht in solidum, so daß nämlich jeder für den ganzen Schaden haftet, und wenn der eine nicht restituiert, der oder die andern auch für dessen Teil haften oder in die Restitutionspflicht eintreten.

Damit eine Restitutionspflicht in solidum überhaupt entstehe, ist notwendig, daß die Handlung auf den ganzen Schaden Einfluß habe, also

1) daß sie hinreichend, oder wenn nicht hinreichend, wenigstens notwendig war, den ganzen Schaden anzurichten, z. B. wenn zwei eine Kiste forttragen, die einer nicht forttragen kann, einer seine Stimme abgiebt, die zu einer ungerechten Wahl, einem ungerechten Richterspruch notwendig ist. Wenn aber die Ursache auch hinreichend war, den ganzen Schaden anzurichten, so tritt die Restitutionspflicht in solidum nicht ein, wenn wirklich auch ohne dessen Mitwirkung der ganze Schaden eingetreten wäre, z. B. wer mit andern, aber ohne Verabredung, ein Haus angezündet hat, ist nur für seinen Teil verantwortlich, weil er nur einen Teil des Schadens angerichtet hat; wenn das Haus aber bereits so in Flammen stand, daß es auch ohne seine Mitwirkung sicher verloren war, ist er auch zu diesem Teile nicht verpflichtet;

2) die Restitutionspflicht in solidum tritt ein, wenn die Mitwirkenden nach gemeinsamen Plane handelten.

Im Zweifel ist eine Restitutionspflicht in solidum nicht aufzuerlegen, ebenso nicht, wenn es zwar nicht gewiß, aber wahrscheinlich ist, daß jeder seinen Teil restituiert habe oder restituieren werde.

In der Praxis soll man bei ungebildeten Leuten nicht leicht von der Restitutionspflicht in solidum reden, auch wenn sie gewiß ist, weil die gewöhnlichen Leute nicht leicht begreifen, daß und warum sie auch für die übrigen aufkommen müssen; insbesondere auch, daß und warum sie für den Erstverpflichteten eintreten sollen, wenn dieser nicht restituiert. Man soll ihnen einfach sagen, sie möchten die schuldige Restitution leisten, ohne Bestimmung der Quantität.

Im besonderen sind nun bei der Restitutionspflicht in solidum zwei Fälle zu unterscheiden:

1) Daß alle in gleicher Weise mitgewirkt haben, hier haftet jeder a) für seinen Teil; b) wenn einer nicht restituiert, haften die übrigen für dessen Teil, haben aber ein Recht gegen den Säumigen.

2) Wenn sie in verschiedener Weise zusammengewirkt haben, der eine als Haupturſache, der andere als Nebenursache, so ist wieder zu unterscheiden: a) der Diebstahl, und b) Zufügung eines Schadens. Es gilt im allgemeinen folgende Ordnung:

a) beim Diebstahl ist α) zuerst verpflichtet, wer die Sache ganz oder zum Teile entweder in sich oder ihrem Werte nach besitzt oder sie ungerechterweise verzehrt hat; denn res clamat ad dominum, und wer den Vorteil hatte, muß auch die Last der Restitution tragen; β) nach ihm, wer durch Befehl oder Auftrag oder durch Gewalt, Drohungen, Trug zum Diebstahl verleitet hat, als Haupturſache; γ) wer den Befehl u. s. w. ausgeführt hat, weil er nach dem Befehlenden die Haupturſache ist; nach diesen kommen die sekundären Ursachen, und zwar δ) die positiv Mitwirkenden, jedoch nicht in gleicher Weise, sondern mehr oder weniger nach dem größeren oder geringeren Einfluß; ε) in deren Ermangelung die negativ Mitwirkenden, der zuerst, welcher am meisten verpflichtet war, den Schaden abzuwenden.

Ausnahmsweise könnte der Befehlende auch vor demjenigen, der die Sache verbraucht hat, restitutionspflichtig sein, wenn der letztere dadurch nichts an dem Seinigen gespart und die Sache bloß verbraucht hat, weil man sie ihm zu verbrauchen gegeben hat; z. B. wenn der Herr seinen Dienstboten ein fremdes Faß Bier zu trinken giebt, das sie sonst nicht getrunken hätten.

Wenn das fremde Eigentum durch mehrere unredliche Besitzer gegangen ist, so ist restitutionspflichtig, wer die Sache besitzt oder verbraucht hat oder bei dem sie zu Grunde gegangen ist, dann der Auftraggeber, wenn einer da war, dann der Dieb; in deren Ermangelung die übrigen für ihren Teil, eventuell in solidum. Für den Schaden haftet jeder unredliche Besitzer nach der Zeit seines Besitzes, eventuell von der Zeit seines Besitzes an in solidum. Wenn also jemand z. B. wissentlich ein gestohlenes Pferd gekauft und nach zwei Monaten wieder verkauft hat, so haftet er a) für das Pferd, jedoch erst nach dem jetzigen Besitzer, dem Auftraggeber und Dieb, und zwar gemeinsam mit allen unredlichen Besitzern; b) für den Schaden haftet er nicht, soweit er in der Zeit vor

seinem Besitz erwuchs; wohl aber für die zwei Monate, und wenn die nachfolgenden Besitzer keinen Ersatz leisten, für die ganze Zeit von seinem Besitz an.

Betreffs des Ratgebers ist bereits oben bemerkt, daß er als Hauptursache und darum primär restitutionspflichtig vor dem Handelnden angesehen wird, wenn er den Vorteil davon hatte; als Nebenursache und sekundär restitutionspflichtig nach dem Handelnden, wenn dieser den Vorteil hatte; war der Rat beiden in gleicher Weise vorteilhaft, dann haften beide pro rata, eventuell in solidum.

b) Bei der Restitution für Beschädigung haftet α) an erster Stelle der Auftraggeber, dann β) der Beauftragte, dann γ) die positiv Mitwirkenden, ohne Unterschied, jedoch nach dem Grade ihres Einflusses, δ) die negativ Mitwirkenden.

Aus der angegebenen Ordnung folgt:

1) Wenn eine Hauptursache oder eine frühere, mehr unmittelbare Ursache restituiert hat, so sind die sekundären oder folgenden Ursachen frei; die Hauptursache oder die früheren Ursachen haben an letztere keinen Rekurs; z. B. der unredliche Besitzer hat keinen Rekurs an den Dieb oder den Hehler; der Brandstifter keinen Rekurs an den Ratgeber.

2) Wenn eine Neben- oder entferntere Ursache restituiert hat, so sind die andern verpflichtet, den Betreffenden schadlos zu halten; und zwar hat derselbe zunächst nur an die Hauptursache Rekurs; wenn deren Unmöglichkeit, Restitution zu leisten, feststeht, hat er Rekurs an die nächste sekundäre Ursache, an die gleichen Ursachen erst, wenn der Defekt aller früheren feststeht, und auch an diese nur zum Teile. Es kann hier auch geheime Schadloshaltung erlaubt sein.

3) Wenn einer Hauptursache vom Eigentümer die Restitution erlassen ist, sind alle Nebenursachen frei; nicht aber umgekehrt: wenn einer Nebenursache die Restitution erlassen ist, sind diejenigen nicht frei, welche vor ihr oder in gleicher Weise restitutionspflichtig sind.

§ 91. Art und Weise der Restitution.

1. Wem ist zu restituieren? 170

Die Restitution hat zu geschehen 1) an den Eigentümer, wenn er gewiß und bekannt ist (certus und cognitus); res clamat ad dominum; 2) ist der Eigentümer tot, an dessen Erben; 3) sind keine Erben da, an die Armen nach dem präsumierten Willen des Eigentümers. Dieser

Wille wird beim unredlichen Besitzer immer präsumiert, nicht aber beim redlichen Besitzer, der bona fide das fremde Gut empfangen und besessen hat. An und für sich also genügt die Restitution an die Armen nicht. Wo jedoch bloß eine leichte Verpflichtung besteht, weil dem Eigentümer nur ein geringer Schaden zugefügt wurde, reicht eine mittelmäßige Ursache aus, um die Restitution an die Armen oder zu einem guten Zwecke zu gestatten, unter Umständen an die Ortsarmen. Oft ist auch hier der Wille des Eigentümers zu präsumieren.

Ist der Eigentümer im Konkurs, dann hat die Restitution oder Zahlung an den Masseverwalter zu geschehen. An den Eigentümer kann man in diesem Falle nur dann Zahlung leisten, wenn er sich in schwerer Not befindet, das Geld zum Lebensunterhalt dringend bedarf; denn in diesem Falle darf er ja auch soviel für sich selbst beiseite schaffen.

Wurde die Sache nicht dem Eigentümer, sondern dem gerechten Besitzer, z. B. dem Mieter, Verwahrer u. s. w. gestohlen, so ist sie, solange das Rechtsverhältnis dauert, an diesen zurückzugeben, weil er ein Recht auf den Besitz hat. Die einem Hauskinde, Mündel abgenommenen Gegenstände sind dem Vater, Vormund zu restituieren, weil diese die Verwaltung haben.

Wenn viele Personen an einem bestimmten Orte geschädigt worden sind, wie z. B. von Kaufleuten durch Fälschung der Waren, falsches Maß und Gewicht, so muß an die Personen, von denen man weiß, daß sie schwer geschädigt sind, restituiert werden; außerdem muß der Betreffende restituieren, indem er Maß und Gewicht mehrt oder den Preis mindert gegenüber seinen regelmäßigen Kunden, wenn er es ohne Infamie kann; sonst ist es an die Armen oder einen guten Zweck der nämlichen Kommunität zu geben. Daß es aber gerade an die Armen der nämlichen Kommunität gegeben werde, ist keine schwere Verpflichtung; deshalb kann eine namhafte Schwierigkeit oder sonst ein wichtiger Grund, z. B. die große Not eines bestimmten Armen, es erlauben, es auch an andere Arme zu geben.

Wenn zwar nur ein Eigentümer geschädigt worden ist, es aber zweifelhaft bleibt, wer der Eigentümer ist, so ist zu unterscheiden: 1) bezieht sich der Zweifel nur auf wenige (dubius inter paucos), z. B. drei oder vier bestimmte Personen, so muß die Sache oder ihr Wert unter diese geteilt werden; 2) bezieht sich der Zweifel auf viele, dann muß die Restitution an die Armen oder an einen guten Zweck geschehen.

Wurde eine Kommunität als solche, z. B. Staat, Stadt, oder ein bestimmter gemeinsamer Zweck der Kommunität, z. B. eine Bibliothek,

eine öffentliche Anstalt geschädigt, so muß die Restitution an diese moralische Person geschehen, und es genügt an sich nicht eine Restitution an die Armen, sei es des nämlichen oder eines andern Ortes. Doch können leichter noch die Armen der nämlichen Kommunität gewählt werden, wenn diese für die Armen zu sorgen hat. Sehr oft erleidet aber die Kommunität als solche gar keinen Schaden, sondern es müssen nur die einzelnen Mitglieder mehr beitragen; dann gilt, was wir oben sagten, wenn viele Glieder des nämlichen Ortes geschädigt werden.

Im allgemeinen empfiehlt es sich bei Restitutionen an eine Kommunität, besonders den Staat, oft nicht, die Summe an eine öffentliche Kasse abzuliefern, da die betreffenden Kassen gar keinen Titel für die Percipierung solcher Gelder haben; es kann deswegen die Restitution durch Vernichtung von Staatsschuldverschreibungen jeder Art, Ankauf von Post-, Stempelmarken u. s. w. geschehen.

Wenn eine Kommunität geschädigt wurde, die zu einem schlechten Zwecke gegründet wurde, so hat diese kein Recht zu existieren, auch wenn sie der Staat anerkennt, also auch kein Eigentumsrecht. Was also diese Kommunität erwirbt, ist Eigentum der Einzelnen, und diesen wäre zu restituieren; man kann aber doch leicht die Armen wählen, a) weil die Einzelnen ein sehr geringer Teil trifft, b) weil die Einzelnen für sich das Eigentumsrecht aufgegeben zu haben scheinen.

Wenn aber endlich der Eigentümer vollständig unbekannt ist oder, obschon bekannt, nicht aufgesucht werden kann, so kann: 1) der redliche Besitzer die Sache wie eine gefundene ansehen und behalten, 2) der unredliche Besitzer muß an die Armen restituieren, nicht nach dem Naturrecht, sondern nach dem positiv-kirchlichen Rechte (c. 3. De usuris Alex. III.), und zwar gilt das sicher bei der ungerechten Aneignung fremden Gutes; kontrovertiert wird es bei der ungerechten Schädigung, wenn der Schädigende sich selbst nichts von der Sache angeeignet hat. — Wenn derjenige, welcher an die Armen restituieren mußte, selbst wahrhaft arm ist, kann er die Restitution sich selbst zuwenden und sich dadurch von der Restitution befreien, selbst wenn die Restitutionspflicht aus einer ungerechten Handlung, Diebstahl, Raub u. s. w. hervorgeht (Lugo, De I. et I. disp. 20. n. 8). Dann aber soll der Schuldner wenigstens für den Eigentümer Gebete und andere gute Werke aufopfern.

Wenn jemand aus den Umständen vernünftigerweise den Schluß gezogen hat, die Restitution habe an die Armen zu geschehen, und restituiert hat, so ist er von der Restitution frei, auch wenn nachher zufällig der Eigentümer erscheint. Wenn der Pönitent dem bona fide irrigen Rat des Beichtvaters folgend an die Armen restituiert hat, ist er nochmals

verpflichtet, ausgenommen, wo man den Konsens des Eigentümers präsumieren kann; andere dagegen meinen schlechthin, diese Restitution genüge (Tamburini, Sporer, cf. Alf. n. 704). Oft ist es besser, im Beichtstuhl nichts mehr von Restitution zu reden.

171 2. Ordnung der Restitution in Bezug auf die Gläubiger. Wenn jemand alle seine Gläubiger befriedigen kann, so ist es gleich, in welcher Reihenfolge das geschieht. Kann er das nicht, so gelten folgende Regeln:

1) Fremdes Eigentum, das sich im Vermögen findet, muß an den Eigentümer erstattet und darf nicht zur Zahlung der Schulden verwendet werden. — Ob der Verkäufer seine Sache, die ihm noch nicht bezahlt ist, deren Eigentum aber auf den Käufer übergegangen ist, zurückfordern darf, da, wo das Gesetz hierüber keine Bestimmungen trifft, ist kontrovers.

2) Was die Ordnung unter den Schulden selbst angeht, so gehen die a) privilegierten Schulden, z. B. Gerichtskosten, Leichenkosten, ärztliche Deservitenrechnung u. s. w. (nach der Bestimmung des Gesetzes) den übrigen vor; dann folgen die b) Hypothekenschulden nach ihrem Range und endlich die c) übrigen Schulden. Unter diesen letzten Schulden gehen die Schulden ex titulo oneroso (z. B. Vertrag oder Verbrechen) den Schulden ex titulo gratuito (z. B. Versprechen) vor. Darum sind die Schulden eines Verstorbenen zu bezahlen vor allen Legaten, auch vor den Legaten zu einem frommen Zwecke. In welcher Reihenfolge aber die Schulden ex titulo oneroso zu zahlen sind, ob nach der Reihenfolge der Zeit oder alle pro rata, ob früher die Schulden ex delicto oder die ex contractu, ob beide gleich zu beurteilen seien, ob die armen Gläubiger den reichen vorgezogen werden dürfen, ob gewisse Gläubiger den ungewissen oder den Armen vorzuziehen seien u. s. w., ist kontrovers. Mit Lehmkuhl (I. 1096) kann man folgende Sätze aufstellen:

1) Wenn der Konkurs bereits begonnen hat, muß der Schuldner sich sicher nach den Landesgesetzen richten.

2) Sonst kann der Schuldner, der seinen schlimmen Vermögensstand kennt,

a) den Gläubiger, welcher der Zeit nach vorgeht, auch früher ganz befriedigen, ob dieser seine Schuld fordert oder nicht. Qui prior est tempore, potior est iure. Reg. iur. 54. b) Er kann aber auch den späteren Schuldner ganz befriedigen, wenn er sein Guthaben früher fordert. c) Er kann ohne Rücksicht auf die Zeit die Einzelnen pro rata befriedigen. d) Er kann den späteren Schuldner, auch wenn er

die Zahlung nicht fordert, ganz befriedigen, wenn er im Vergleich mit andern arm ist und das Gesetz nicht entgegensteht. e) Man kann aber mit Gewißheit auch da nicht von einer Ungerechtigkeit sprechen, wenn er einen nicht armen Gläubiger, der nicht bittet, ganz befriedigt.

3. Was die Art und Weise der Restitution angeht, so muß 172
die Restitution so geschehen, daß sie ein vollständiges Gutmachen des angerichteten Schadens enthält. Dazu aber ist nicht notwendig, 1) daß sie geschehe mit Wissen des Eigentümers; es genügt eine heimliche Restitution oder auch eine Scheinschenkung; doch darf man im letzten Falle ein dadurch veranlaßtes Gegengeschenk nicht annehmen; ebenso ist nicht notwendig, 2) daß sie persönlich geschehe; sie kann auch durch einen andern geschehen.

Wenn der Beichtvater die Restitution übernimmt, so sorge er a) für das Beichtsiegel; es ist falsch, daß der Pönitent, der den Beichtvater mit der Restitution beauftragt, damit schon auf die allseitige Wahrung des Beichtsiegels verzichte. Deswegen muß der Beichtvater, wenn er Entdeckung fürchtet, die Restitution durch einen andern leisten lassen, die Restitutionssumme teilen u. s. w.; b) er lasse sich, wenn nötig, eine Bescheinigung geben, die er dem Pönitenten einhändigt.

Wenn jemand, ohne an seine Schuld zu denken, dem Gläubiger ein freiwilliges Geschenk macht, so sehen die einen das nicht als Restitution an; denn Schenkung sei nicht Zahlung der Schuld; die andere Ansicht sagt, es liege darin eine Restitution; denn von jedem kann man annehmen, er wolle eher seine Schuld bezahlen als ein freiwilliges Geschenk machen. Die Schenkung sei, als aus Vergeßlichkeit der Schuld oder Irrtum hervorgegangen, als solche nicht gültig. Wenn man aber an seine Restitutionspflicht denkt und völlig frei ein Geschenk macht, besteht noch die Restitutionspflicht. Ebenso kann durch ein früher gemachtes Geschenk eine erst nachher kontrahierte Schuld oder Restitutionspflicht nicht als getilgt angesehen werden.

Ort der Restitution: 1) Der redliche Besitzer genügt, wenn er die Sache da restituiert, wo sie sich befindet, oder sie dem andern auf dessen Kosten und Gefahr übersendet. Wenn die Sache darum ohne seine Schuld zu Grunde geht, ist er zu nichts verpflichtet.

2) Der unredliche Besitzer und der ungerecht Beschädigende muß die Sache da restituieren, wo sie der Eigentümer besitzen würde und zwar auf seine eigenen Kosten; denn der Eigentümer ist vollständig schadlos zu halten. Geht die Sache unterwegs zufällig oder durch die Schuld eines Dritten zu Grunde, so geht sie nicht dem Eigentümer, sondern dem Schuldner zu Grunde, der sie dem Eigentümer kompensieren

muß, außer a) der Eigentümer hat selbst die Person bestimmt, durch welche er die Sache übersendet wissen will; b) er hat die freie Wahl dem Schuldner überlassen und dieser hat eine verständige und treue Person gewählt; c) der Richter hat die Person designiert.

Ob der Pönitent, wenn er dem Beichtvater die Summe giebt, dieser aber sie behält oder verliert, verpflichtet sei, nochmals zu restituieren, ist kontrovers; die gewöhnliche Ansicht sagt, der Pönitent müsse nochmals restituieren; andere sagen, er sei nicht verpflichtet; denn der Beichtvater sei als Geschäftsführer ohne Auftrag (negotiorum gestor) des Eigentümers anzusehen, was aber zu beweisen wäre.

Wenn die Kosten der Übersendung den Wert der Sache weit übersteigen (mehr als das Doppelte nach einigen, S. Alf. H. A. n. 65), so kann die Restitution verschoben oder dem Eigentümer der Preis der Sache übersendet werden, oder wenn dies nicht möglich ist, so ist die Sache den Armen zu geben. Andere freilich sind strenger und verlangen ein Zurückgeben mit was immer für Kosten, andere milder und verpflichten nur, wenn die Kosten dem Gestohlenen etwa gleichkommen. S. Alf. n. 597 und 598.

Soweit es sich um eine vertragsmäßige Schuld handelt, so entscheiden die positiven Gesetze und die Bestimmungen des Vertrags selbst, wo und wie und auf wessen Kosten und Gefahr die Ablieferung des Gegenstandes und die Zahlung der Schuld stattfinden muß. An sich bleibt der Schuldner noch verpflichtet, wenn die von ihm geleistete Zahlung unterwegs zu Grunde geht; denn er bleibt Eigentümer des Preises, bis der Gläubiger ihn empfängt (B. G. B. § 269. 270).

Was die Zeit der Restitution betrifft, so ist eine vertragsmäßige Verpflichtung zu erfüllen nach den Bestimmungen des Vertrags, wenn dieser eine Zeit festsetzt; sonst, wenn der Gläubiger die Erfüllung nach vernünftigem Ermessen fordern kann und wirklich fordert. Die Restitution, die auf einen andern Titel hin zu leisten ist, muß baldmöglichst geschehen; darum sündigt:

1) schwer, wer die Restitution in einem bedeutenden Gegenstande ohne gerechte Ursache lange (notabiliter) verschiebt. Kontrovers ist es unter den Autoren, ob es eine oder mehrere Sünden sind der Zahl nach, die Restitution lange Zeit nicht leisten zu wollen. Probabilius ist es bloß ein erschwerender Umstand der einen schweren Sünde, außer wenn man den Vorsatz gemacht hätte zu restituieren und diesen dann ausdrücklich oder stillschweigend widerruft.

Wenn sich aus dem ungerechten Aufschub der Restitution für den Gläubiger Nachteile ergeben, so ist der Säumige dafür haftbar, sei er

redlicher oder unredlicher Besitzer, verpflichtet infolge einer Beschädigung oder infolge eines Vertrags.

2) Wer die Restitution aus gerechter Ursache aufschiebt, z. B. um Ärgernis, Infamie zu vermeiden, sündigt nicht; und für den Schaden, der aus dem Aufschub hervorgeht, ist der redliche Besitzer und vertragsmäßig Verpflichtete nicht haftbar. Wer aus gerechter Ursache die Restitution ex delicto aufschiebt, ist nach den einen (communius et probabilius) zum Ersatz des Schadens verpflichtet, nach den andern probabiliter nicht, wenigstens dann nicht, wenn dieser Schaden aus der ungerechten Handlung (iniusta acceptio oder damnificatio) nicht irgendwie vorausgesehen werden konnte.

§ 92. Die von der Restitution entschuldigenden Gründe.

1. Man unterscheidet solche Gründe, die für immer die Restitutions- 173
pflicht aufheben (causae eximentes), und solche, die nur einen Aufschub der Restitution gestatten oder zeitweilig davon befreien (causae excusantes).

Für immer befreien von der Restitution:

1) der Nachlaß von seiten des Gläubigers, vorausgesetzt, daß derselbe die Restitution erlassen kann und will, d. h. daß er a) auch die Verwaltung seiner Güter hat, b) nicht durch Hinterlist, Gewalt dazu gezwungen ist. Es genügt aber auch ein stillschweigender oder sicher präsumierter Nachlaß, z. B. wenn derjenige, welcher den Nachlaß nicht gewähren will, nur unvernünftigerweise dagegen wäre. Ein solcher Nachlaß kann leicht vermutet werden zu Gunsten von Kindern, Ehegatten, Geschwistern, andern Verwandten, Herrschaften, wenn die Beträge nicht bedeutend und die Sache weder in sich, noch in ihrem Äquivalent vorhanden ist;

2) die Kompensation, wenn nämlich der Gläubiger sich auf eigene Autorität hin die Sache oder deren äquivalenten Wert angeeignet oder eine Schuld von gleichem Werte sich zugezogen hat;

3) die Präskription, wenn sie die notwendigen Bedingungen hat. Sie gilt nie für den unredlichen Besitzer (s. o. S. 111);

4) die Komposition, vermöge welcher der Papst und in seinem Namen die Pönitentiarie aus einer vernünftigen Ursache dem Schuldner einen Teil der Schuld erläßt, den andern zu frommen Zwecken bestimmt, in dem Falle, wo der Eigentümer trotz sorgfältigen Nachforschens ungewiß bleibt. Sie kann aber für gewöhnlich nicht stattfinden, wo es sich um einen gewissen Eigentümer handelt, dem restituiert werden kann; denn

der Papst hat kein direktes Recht über das Vermögen und die Rechte der Gläubigen, noch weniger anderer Personen. Die gesetzlich geschehene Komposition aber hat ihre Wirkung, auch wenn nachher der Eigentümer erscheint. S. Alf. n. 591 und 592; Lugo, De I. et I. disp. 6. sect. 12. n. 150; disp. 21. sect. 7. n. 91 seqq.

Die innere Berechtigung der Komposition liegt darin: a) daß der Papst jedes Band lösen kann, das den Eintritt in den Himmel hindert; dies aber wäre der Fall bei der Restitution, die mit großer Schwierigkeit verbunden ist und damit die Gefahr herbeiführt, daß nicht restituiert und so das Seelenheil in Gefahr gebracht werde. Andere wollen darin ein indirektes Verfügungsrecht des Papstes über das Vermögen der Gläubigen erkennen, soweit es nämlich zum Seelenheil notwendig ist. b) Da der Eigentümer unbekannt ist, so handelt es sich um Zuwendungen, die an die Armen oder sonst zu einem guten Zwecke geschehen müssen. Dergleichen Dinge tragen aber den Charakter von Kirchengut an sich, über welches der Papst aus vernünftigen Gründen disponieren kann. Darum kann der Papst aus vernünftiger Ursache auch die einmal bestimmte Zuwendung, die zu frommen Zwecken zu geschehen hätte, reduzieren. Nach der Ansicht jener Autoren, welche die Verpflichtung zur Restitution an die Armen bei Ungewißheit des Eigentümers nur aus dem Kirchengesetze herleiten, besteht ohnehin keine Schwierigkeit;

5) die äußerste Not (necessitas extrema oder quasiextrema) betreffs der Güter, welche zu ihrer Abhilfe notwendig sind, wenn der Betreffende auch nicht einmal die Hoffnung hatte, andere zu erlangen.

174 2. Zeitweilig entschuldigen von der Restitution:

1) die physische oder absolute Unmöglichkeit: ad impossibile nemo tenetur;

2) die moralische Unmöglichkeit, d. i. eine bedeutende Schwierigkeit, zu restituieren, ein schwerer Nachteil an den Glücksgütern, schwere Infamie.

Z. B. wenn der Schuldner, falls er restituiert, nicht mehr seinen Stand wahren könnte, also nach Gury I. n. 715, wenn ein Adeliger seine Dienerschaft entlassen, seine Pferde oder Waffen verkaufen müßte, wenn ein angesehener Mann jetzt ein ungewohntes Handwerk treiben, ein Handwerker seine Werkzeuge verkaufen müßte, natürlich müßte ein solcher aber doch seine Ausgaben nach Möglichkeit einschränken (H. A. n. 118); wenn, wie oben (S. 260) bemerkt, dem Schuldner ein mehr als doppelt so großer Schaden aus der Restitution erwachsen würde.

Wenn der Gläubiger sich in schwerer Not befindet und der Schuldner durch die Restitution in gleiche Not geriete, muß dieser restituieren; denn melior est conditio innocentis, quam nocentis. Wenn beide sich

in schwerer Not befinden und der Schuldner durch die Restitution in die äußerste oder sehr schwere Not käme, so ist er probabiliter von der Restitution entschuldigt, außer wenn gerade der Diebstahl den Gläubiger in die gleiche Not gebracht hätte. Wenn beide sich in der äußersten Not befinden, kann probabiliter die Restitution unterlassen werden; denn in der äußersten Not sind alle Güter gemeinsam;

3) ein schwerer Nachteil, welcher dem Eigentümer oder einem andern aus der Restitution droht, z. B. wenn der Eigentümer die Sache mißbrauchen und einem andern Schaden zufügen würde.

4) Ob und inwieweit der Eintritt in einen Orden oder die Ordensprofeß von der Verpflichtung, seine Schulden zu bezahlen oder Restitution zu leisten, entbinde, davon siehe unten.

5) Der Konkurs (cessio bonorum). Man unterscheidet einen freiwilligen Konkurs (cessio bonorum voluntaria), wenn der Schuldner sich freiwillig mit seinen Gläubigern auseinandersetzt; einen gerichtlichen (iudiciaria), den das Gesetz dem Schuldner als Wohlthat einräumt, um seine Person zu schützen; notwendigen, Zwangskonkurs (necessaria), wenn er erfolgt auf Klage eines Gläubigers. Der Konkurs kann zwar zeitweilig von der Zahlung befreien; aber der Schuldner muß, wenn er später wieder in eine bessere Lage kommt, immer noch restituieren, wenn ihn die Gläubiger nicht ganz befreien. Auch ein Vergleich mit den Gläubigern entbindet den Schuldner an sich nicht, weil dieser Vergleich kein freiwilliger ist und nur deswegen eingegangen wird, weil nicht mehr zu erlangen ist, außer wo eine ausdrückliche oder stillschweigende oder wenigstens sicher vermutete Schenkung von seiten des Gläubigers vorliegt. In der Regel gewähren die Gesetze dem Schuldner das Recht, die Schulden später zu zahlen, wenn er leicht kann. Wenn aber jemand von diesem Rechte, die Zahlung hinauszuschieben, Gebrauch macht, darf er auch nicht gegen das Gesetz etwas zurückbehalten zur Bestreitung seines notwendigen Unterhaltes; qui sentit commodum, sentire debet et incommodum.

Zu bemerken ist ferner: 1) der Schuldner, welcher dem Gläubiger hohe Zinsen zahlen mußte propter periculum sortis, kann nachher, wenn die Gefahr für das Kapital wirklich eingetreten ist, d. h. das Kapital verloren gegangen ist, nicht verpflichtet sein, die ganze Summe zu restituieren; 2) wenn irgendwo die Rechtsanschauung besteht, daß, wenn der Konkurs nicht betrügerisch ist, durch denselben alle Schulden getilgt werden, so ist bei Kontrahierung solcher Schulden stillschweigend

und implicite auch die Bedingung mitverstanden, daß dieselben bei unverschuldetem Unglück cessieren. Doch muß man sich auch hier ganz an das Gesetz halten und darf sich selbst nichts aneignen.

Eine praktische Schwierigkeit kann entstehen, wo es sich handelt um den Kauf von eingezogenen Kirchengütern. Was die bona mobilia angeht, die von der weltlichen Regierung eingezogen wurden, so ist es erlaubt, sie zu kaufen, wenn man deren Eigentümer gar nicht mehr kennt, wenn man nur bereit ist, eventuell sie dem Eigentümer, wenn er erscheint, zurückzugeben. Das gilt auch, wenn der Eigentümer gar nicht mehr existiert, z. B. Bücher aus alten Klosterbibliotheken. Betreffs der geraubten Immobilien wurde durch eine Instruktion der Pönitentiarie für Italien vom 1. Juni 1869 die Absolution des Käufers oder Besitzers davon abhängig gemacht, daß der Käufer ein in der Diöcesankanzlei zu hinterlegendes Dokument unterzeichnet, worin er verspricht: 1) die Güter nur ad nutum ecclesiae zu behalten, ihren Befehlen zu folgen, 2) die Güter zu wahren und in gutem Stande zu erhalten, 3) die auf den Gütern ruhenden Verpflichtungen zu frommen Zwecken zu erfüllen, 4) aus den Gütern die Personen oder Anstalten, denen sie gehören, zu unterstützen, 5) auch den Erben oder Rechtsnachfolger schriftlich an diese Verpflichtungen zu erinnern. Eine andere Instruktion erließ die Pönitentiarie am 24. Jan. 1890 und am 15. April 1892. — Hat der Käufer sie wieder weiter verkauft, so muß er den ungerechten Gewinn für den wahren Eigentümer in die Hände des Bischofs niederlegen und den neuen Eigentümer und dessen Helfershelfer mahnen (Lehmkuhl I. 1042). Am besten ist es, die Kondonation des Papstes nachzusuchen, wo sie noch nicht allgemein durch ein Konkordat vollzogen ist. Leo XIII. gewährte auf Ansuchen der Bischöfe von Köln, Trier und Münster durch Dekret der Pönitentiarie vom 27. Nov. 1891 für das linksrheinische Ufer dieser Diöcesen den Besitzern von Kirchengütern Kondonation und durch Dekret vom 7. Febr. 1894 für alle vor dem Jahre 1824 im Bereich der preußischen Monarchie säkularisierten Güter, soweit sie sich im Privatbesitz befinden oder zu Privatbesitz vom Staat erworben worden sind. Damit ist die Mahnung, nicht der Befehl verbunden, die frommen Stiftungen zu erfüllen.

Wenn jemand nicht restituieren kann, soll man ihn anhalten, daß er für den Gläubiger wenigstens bete oder beten lasse oder sonst gute Werke verrichte, um so wenigstens einigermaßen seine Schuld abzutragen.

3. Im Zweifel, ob man seine Schulden bezahlt habe, ist man 175
nach der allgemeinen Regel zur Zahlung verpflichtet. Denn einer gewissen Verpflichtung der Gerechtigkeit kann man nicht durch eine ungewisse Leistung genügen, weil die kommutative Gerechtigkeit aequalitas rei ad rem fordert. Im einzelnen kann man sagen:

1) Wenn es viel wahrscheinlicher ist, daß man gezahlt, als daß man nicht gezahlt habe, so ist man nicht zahlungspflichtig; wenigstens kann man warten, bis die Sache sich mehr aufklärt oder der Gläubiger Zahlung fordert.

2) Wenn aber die Zahlung wirklich zweifelhaft bleibt, so ist wohl pro rata dubii zu restituieren, in ähnlicher Weise, wie bei einem unbestimmten Eigentümer. Lehmkuhl n. 360. Gury I. n. 721. D'Annibale II. n. 327. S. Alf. l. 4. n. 700; l. 1. n. 27. Die Ansicht, daß er ganz frei ist, wie sie von Bossius, Tanner, Viva vertreten wird, ist praktisch kaum probabel; unrichtig aber ist auch der Grund der Gegenansicht, die ihn zur Wiederholung der ganzen Zahlung verpflichtet, daß dieser Zweifel regelmäßig der Nachlässigkeit des Schuldners zuzuschreiben sei.

§ 93. Die Restitutionspflicht im besonderen.

1. Die Restitution bei Beschädigungen an Gütern der Seele 176
und zwar A. bei übernatürlichen Gütern:

a) Wer durch Trug oder Gewalt einen zur Sünde verführt, vom Guten abgebracht, ihm eine falsche Lehre beigebracht hat, ist durch die Gerechtigkeit verpflichtet, Trug und Gewalt aufzuheben, den Irrtum aufzuklären, und alle daraus hervorgegangenen Nachteile wieder gut zu machen. Hat er dies, z. B. durch Schriften, öffentlich gethan, so muß er auch öffentlich widerrufen. Doch ist derjenige, der ohne Trug und Gewalt durch seine Anleitung oder sein Beispiel den andern zum Bösen verleitet hat, nicht ex iustitia, wohl aber ex charitate verpflichtet, das Ärgernis zu heben und die Bekehrung des Verführten durch Wort, Beispiel und Gebet zu bewirken. Ein öffentliches Ärgernis muß auch öffentlich gut gemacht werden; in den meisten Fällen genügt jedoch die öffentliche Lebensbesserung.

b) Wer einen andern durch Trug oder Gewalt vom Eintritt in einen Orden abgehalten oder zum Austritt aus dem Orden bestimmt hat, ist ex iustitia verpflichtet, Trug und Gewalt aufzuheben und sowohl dem Verleiteten als dem Kloster allen Schaden zu ersetzen. Wer

ohne ungerechte Mittel, aber auch ohne gerechte Ursache, einen andern vom Eintritt in einen Orden abwendig macht, sündigt nicht gegen die Gerechtigkeit, aber schwer gegen die Liebe. — Ein Ordensmann, der einem Novizen ungerechterweise seine Stimme versagt, sündigt und ist restitutionspflichtig, wenn nicht eine hinreichende Ursache für dessen Abweisung besteht, z. B. Krankheit, schlechte Anlage, so daß man fürchten kann, er werde später dem Orden zur Last fallen.

B. Bei Beschädigung in natürlichen Gütern. Wer ein Lehramt (in einer Kunst, Wissenschaft, einem Handwerk u. s. w.) ohne hinreichende Kenntnis übernommen oder nachlässig erfüllt hat, muß den empfangenen Preis (Lohn, Gehalt, Honorar, Lehrgeld) pro rata nach dem Verhältnis seiner Unwissenheit oder Nachlässigkeit restituieren und den Schaden, den er durch schlechten Unterricht angerichtet hat, wieder gut machen; denn er hat sich kontraktlich verpflichtet, den betreffenden Gegenstand recht zu lehren. Ebenso muß, wer sonst jemand durch ungerechte Mittel gehindert hat, eine Kunst, Wissenschaft u. s. w. recht zu lernen, unter Aufhebung der ungerechten Mittel den Schaden gut machen.

177 2. Restitution wegen Beschädigung an Leib und Leben. 1) Wer einen andern verwundet oder tötet, ist verpflichtet, allen zeitlichen Schaden zu kompensieren, der aus der Tötung oder Verwundung hervorgeht (B. G. B. §§ 843. 844). Daher ist er verpflichtet, zu ersetzen: a) den vor dem Tode des Verletzten erwachsenen Schaden, nämlich lucrum cessans und damnum emergens für den Verletzten oder dessen Familie, z. B. den Verlust des Verdienstes während der Krankheit, die notwendigen Kurkosten, die Vermehrung seiner Bedürfnisse (B. G. B. Einf.-Ges. § 42) u. s. w.; b) das lucrum cessans und damnum emergens nach dem Tode des Verletzten für die Familie, Frau und Kinder, überhaupt für alle, welche von dem Getöteten ihren Unterhalt bezogen, nach der wahrscheinlichen Schätzung vernünftiger Männer.

Wenn jedoch die Frau oder die Eltern (wenn diese nicht zu den Noterben gehören) für die Zukunft von anderer Seite jetzt den Unterhalt haben oder empfangen, so besteht probabilius gegen sie keine Restitutionspflicht, weil sie keinen Schaden erleiden. S. Alf. n. 631. q. 1; H. A. tr. 10. n. 87. Andere halten communius die Verpflichtung aufrecht, weil der Schaden per se aus der Handlung folge (B. G. B. § 844 hält die Verpflichtung aufrecht, auch wenn ein anderer zum Unterhalt der Benachteiligten verpflichtet ist; in ähnlicher Weise auch bei einer Verwundung, § 843);

c) für die Seele des Verstorbenen muß er fromme Werke verrichten.

Dagegen braucht er a) nichts zu restituieren für das Leben oder das Glied als solches, außer post sententiam iudicis; denn diese können gar nicht entsprechend abgeschätzt werden. Zur Buße aber oder aus Billigkeit kann der Beichtvater den Thäter anhalten, etwas zu leisten. (Das B. G. B. § 847 gesteht auch hier eine entsprechende Entschädigung zu); b) der Mörder braucht die Leichenkosten nicht zu restituieren, weil diese auch beim natürlichen Tode des Getöteten erwachsen wären. Ausgenommen wäre der Fall, wo die Leichenkosten bedeutend sind und die Angehörigen dadurch wenigstens am Genusse des dazu verwendeten Vermögensteils gehindert werden (das B. G. B. § 844 verlangt Ersatz der Leichenkosten); c) der Mörder braucht nicht die vom Getöteten vorher gemachten Schulden zu bezahlen, weil der Schaden der Gläubiger nur per accidens aus dem Morde folgt, und zwar gilt dies satis probabiliter, auch wenn der Mörder den Schaden der Gläubiger beabsichtigt hat, während andere (S. Alf. n. 633 und 634) probabilius glauben, der Mörder sei verpflichtet, den Gläubigern die Schulden oder andern das, was sie wahrscheinlich vom Gemordeten empfangen hätten, zu ersetzen. Ausgenommen ist der Fall, wo der Mörder voraussieht, daß die Gläubiger durch den Mord an sich einen Schaden erleiden, besonders dann, wenn er sie direkt zu schädigen beabsichtigte. (Marc I. n. 954; D'Annibale II. n. 286.)

2) Wenn der Getötete dem Mörder vor dem Tode alle Verpflichtungen erläßt, so sündigt ersterer zwar schwer, aber der Mörder ist nicht restitutionspflichtig, a) weder gegen die nächsten Verwandten; denn diese haben an den Gemordeten einen Anspruch nicht auf Grund eines ius strictum, sondern nur aus Pietät; eine andere Ansicht glaubt, daß er diese Verpflichtungen gar nicht erlassen könne; b) nicht gegen die Gläubiger; denn diese haben bloß ein Recht auf das Vermögen des Schuldners, an die Person desselben aber nur, solange er lebt. Lehmkuhl I. 991.

3) Wenn der Mörder hingerichtet wird, so geht die Restitutionspflicht auf dessen Erben über; denn die Strafe genügt bloß der iustitia vindicativa, nicht aber der iustitia commutativa. Deshalb treten die Erben in diese Reallast des Verstorbenen ein. Wenn aber die Erben des Gemordeten die Restitution nicht fordern, so gilt dies als Verzicht. H. A. tr. 10. n. 90.

Die Restitutionspflicht geht aber nur aus dem freiwilligen und ungerechten Morde hervor; wer also in gerechter Notwehr den Angreifer tötet, ist nicht restitutionspflichtig, wohl aber, wer die Grenzen der

Notwehr überschreitet. Manche verpflichten in einem solchen Falle zum Ersatz des ganzen Schadens, andere zu einem verhältnismäßigen Teile, wieder andere sprechen ganz frei, weil der andere durch seinen Angriff auf sein Recht Verzicht geleistet habe (D'Annibale II. n. 286).

4) Wer im Duell einen andern tötet, ist zu nichts verpflichtet, außer wenn er durch Gewalt, schwere Drohungen, Furcht vor Infamie den andern verleitet hat; denn der Geforderte hat durch die freiwillige Annahme des Kampfes auch den Schaden auf sich genommen. Andere halten die Restitutionspflicht beim Duell immer für zweifelhaft, weil der Geforderte immer freiwillig das Duell annehme.

178 3. Restitutionspflicht bei Sünden gegen die Reinheit; wegen Unzucht (fornicatio und stuprum) und Ehebruch (adulterium).

A. Wegen Unzucht (fornicatio und stuprum). Es kann jemand mit einer Jungfrau gesündigt haben mit ihrer Einwilligung oder so, daß er sie durch Furcht, Trug, Gewalt veranlaßt hat; er kann sie veranlaßt haben mit oder ohne Eheversprechen.

1) Derjenige, welcher mit einer Jungfrau mit deren Einwilligung gesündigt hat, ist außer seinem Teile an den Kosten der Ernährung und Erziehung des Kindes zu nichts verpflichtet: a) nicht gegen das Mädchen, weil ihm kein Unrecht geschehen ist, b) nicht gegen die Eltern des Mädchens, weil auch bei ihnen kein striktes Recht verletzt ist. Da jedoch durch die Sünde die Pietät gegen die Eltern u. s. w. verletzt wurde, so verlangen manche eine Wiederherstellung ihrer Ehre durch Abbitte u. s. w., wenn man nicht annehmen kann, die Eltern würden eine solche Genugthuung zurückweisen. Ebenso ist zu nichts verpflichtet, wer das Mädchen durch Bitten oder Geschenke verführt hat, außer wenn zu den Bitten noch die Befürchtung anderer Übel hinzutritt, weil der Betreffende z. B. der Vormund, der Arzt ist. Per accidens könnte eine Restitutionspflicht gegeben sein: a) wenn der Verführer die geheim geschehene Sünde offenbart; denn hierin handelt er ungerecht; b) nach dem hl. Alfons und einigen (H. A. tr. 10. n. 91), wenn der Verführer sehr reich, das Mädchen arm ist; denn da sei zu präsumieren, daß dasselbe nur unter der Bedingung einer Kompensation zugestimmt habe; c) wenn er durch Richterspruch zu einem Ersatz gezwungen wird, vorausgesetzt, daß der Richterspruch nicht auf der Präsumption einer geschehenen Täuschung oder Gewaltthätigkeit ruht.

Nach B. G. B. § 1708 hat der Vater die Pflicht, dem Kinde bis zur Vollendung des 16. Lebensjahres den der Lebensstellung der Mutter

entsprechenden Unterhalt zu gewähren und wenn das Kind wegen geistiger oder körperlicher Gebrechen sich selbst noch nicht unterhalten kann, auch über diese Zeit hinaus. § 1709 bestimmt, daß der Vater vor der Mutter und den mütterlichen Verwandten den Unterhalt zu gewähren hat, und daß die Mutter oder ihre Verwandten einen Rückanspruch an den Vater haben für das, was sie selbst aufgewendet haben. Diese Verpflichtung erlischt nach § 1712 nicht mit dem Tode des Vaters. Das Kind muß mindestens seinen Pflichtteil, wie ein eheliches Kind, von den Erben erhalten. Nach § 1715 ist der Vater verpflichtet, der Mutter die Kosten der Entbindung und der Verpflegung für die ersten sechs Wochen nach der Entbindung zu zahlen, ebenso etwaige andere infolge der Schwangerschaft und Entbindung entstehende notwendige Kosten oder Aufwendungen.

2) Der Verführer, welcher durch Gewalt oder List und Trug ein Mädchen verführt hat, muß allen vorausgesehenen Schaden restituieren, der dem Mädchen selbst oder dessen Eltern an der Ehre oder am Vermögen erwächst, z. B. weil die Eltern ihrer Tochter jetzt eine größere Mitgift geben müssen, um sie zu verheiraten. (Das B. G. B. gesteht § 825 und § 847, Abs. 2 eine Entschädigung zu für einen Vermögensschaden, aber auch für einen Schaden, der nicht Vermögensschaden ist, z. B. daß die Person weniger leicht Versorgung findet, in ihrer Ehre gekränkt ist. Hollweck, Das Civileherecht des B. G. B. S. 59, Note 1.) Nur teilweise ersatzpflichtig ist, wer nur durch moralische Gewalt, durch Drohungen, unter Mißbrauch des Abhängigkeitsverhältnisses (metus reverentialis), durch sehr ungestüme Bitten (preces valde importunae), durch gewaltthätige Berührungen und Küsse die Zustimmung erzwungen hat.

Doch braucht auch, wer ungerechte Mittel angewendet hat, die Person nicht zu heiraten, wenn er ihr die Ehe nicht versprochen hat, den Fall ausgenommen, daß der Schaden in anderer Weise nicht gut gemacht werden kann. Und selbst dann braucht er sie nicht zu heiraten, wenn der gesellschaftliche Abstand zwischen ihm und dem Mädchen groß oder sonst eine wichtige Ursache da ist, welche hinreicht, die Sponsalien aufzulösen. Dagegen kann auch aus anderen Ursachen eine Verpflichtung zur Ehe entstehen, z. B. damit die Nachkommenschaft legitimiert, das Ärgernis gehoben, Streit und Feindschaft beendigt werde. Eine Kompensation des Schadens kann stattfinden, indem man dem Mädchen eine größere Mitgift giebt oder sonst für sie sorgt, daß sie eine gleich gute Ehe eingehen kann, wie wenn sie nicht geschändet wäre.

3) Wer mit einem wahren oder falschen Eheversprechen ein Mädchen 179
verführt hat, ist verpflichtet, es zu heiraten: im ersten Falle kraft seines

Versprechens, im zweiten Falle wegen des von ihm begangenen Unrechtes, das er adäquat gutmachen muß, indem er jetzt einen wahren Konsens leistet und das Mädchen heiratet. Doch gilt dies bei einem falschen Eheversprechen nur, wenn der Schaden in anderer Weise nicht gutgemacht werden kann. Die Verpflichtung, das Mädchen zu heiraten, hört auf:

a) wenn das Mädchen aus den Worten oder Zeichen leicht die trügerische Absicht des Versprechenden erkennen konnte;

b) wenn der Versprechende an Adel und Vermögen weit über dem Mädchen steht und dieses die Ungleichheit des Standes gekannt hat; denn hieraus konnte es die Täuschung leicht erkennen; und selbst wenn es diese Ungleichheit nicht gekannt hat, besteht die Verpflichtung nicht, weil er sonst mehr leisten würde als das Mädchen, welches diesen Standesunterschied nicht kannte, verlangte und zu verlangen beabsichtigte. Anders jedoch, wenn er ein ernstliches Versprechen geleistet hätte, wenn nicht moralische Unmöglichkeit entgegensteht;

c) wenn man eine unglückliche Ehe fürchtet;

d) wenn das Mädchen, das für eine Jungfrau galt, nicht mehr Jungfrau war;

e) wenn dem Betreffenden aus einer solchen Ehe von seiten seiner Eltern oder Familie langwieriger Streit drohte;

f) wenn das Mädchen selbst die Verpflichtung erläßt.

Dagegen besteht die Verpflichtung zur Ehe, wenn der Verführer vorher schon das Keuschheitsgelübde abgelegt hatte und das Mädchen dieses nicht kannte, oder wenn es das Gelübde kannte, aber glaubte, es liege ein hinreichender Dispensgrund vor. Ja, der hl. Alfons (l. 6. n. 864) hält probabiliter, auch wenn keines von beiden zutrifft, die Verpflichtung zur Ehe aufrecht.

Dagegen ist nicht zur Ehe verpflichtet, wer nur Berührungen angewendet hat, außer wo es sich um eine adelige oder sehr ehrbare Person handelt, oder wo der Mann nur Berührungen unter einem Eheversprechen gefordert hat und das Mädchen wegen dieser bekannt gewordenen Berührungen oder wegen notorischer Vertraulichkeit infamiert bliebe.

Die Verpflichtung, den Schaden gutzumachen, cessiert: 1) wenn der Verführer bereit ist, sein Eheversprechen zu erfüllen, und das Mädchen ohne hinreichenden Grund sich weigert. Wenn das Mädchen den Verführer heiraten will, die Eltern aber der Ehe widersprechen, so verpflichten die einen den Verführer noch zum Schadenersatz, die andern

sprechen ihn probabilius ganz frei, andere unterscheiden: wenn der Verführer bei seinem Eheversprechen primär nur den Schadenersatz beabsichtigte, sei er dazu noch verpflichtet, wenn aber primär die Ehe, sei er zu nichts verpflichtet, falls das Mädchen oder die Eltern ohne die wichtigste, erst jetzt entdeckte Ursache der Ehe entgegentreten. Als solche sehr wichtige Ursache ist es anzusehen: a) wenn die Eltern wegen des niedrigen Standes oder des großen Standesunterschiedes oder wegen der schlechten Aufführung des jungen Mannes die Ehe nicht wollen; b) wenn das Mädchen in dem jungen Manne jetzt erst eine bedeutende Ursache entdeckt, welche ihm die Ehe allzuschwer machen würde;

2) wenn das Weib aus Worten oder Zeichen leicht die Täuschung merken konnte;

3) wenn das Weib den Verführer getäuscht hat, indem es sich fälschlich als Jungfrau ausgab;

4) wenn das Mädchen dadurch infamiert wird, daß es die heimlich vollbrachte Sünde geoffenbart hat;

5) wenn das Eheversprechen nicht das Motiv war, wegen dessen das Mädchen zustimmte; denn in einem solchen Falle ist es zu interpretieren wie jedes andere freiwillige Versprechen (Marc I. 959. 2).

Ein Mädchen, das mit zweien oder mehreren sich eingelassen hat und vor dem Richter einen als Kindesvater bezeichnet hat, welcher es thatsächlich nicht ist, kann nicht mit gutem Gewissen die Kosten für Nahrung und Erziehung des Kindes annehmen, zu welchen der Betreffende vom Richter verurteilt worden ist, weil dieser thatsächlich den Schaden nicht zugefügt hat und der Richterspruch auf einer falschen praesumptio facti beruht. Etwas milder dürfte man urteilen, wenn sie im Zweifel, wer von mehreren der eigentliche Kindesvater sei, einen als solchen angegeben hat, indem sie hier zwar nicht auf Grund des Richterspruches, aber ex iure naturae probabiliter (gegen andere s. u.) nach Maßgabe des Zweifels (pro rata dubii) eine teilweise Entschädigung fordern kann. — Wenn das Mädchen durch seine falsche Angabe der Vaterschaft den Betreffenden zur Heirat verleitet hat, ist sie gegen die übrigen Kinder in analoger Weise, wie beim Ehebruch, restitutionspflichtig.

B. Restitutionspflicht aus dem Ehebruch. Zunächst ist zu 180
unterscheiden, ob aus demselben ein Kind geboren wurde oder nicht, ob das Weib mit absoluter Gewalt oder unüberwindlicher Täuschung oder nur mit relativer Gewalt zur Sünde gezwungen wurde.

1) Wenn keine Nachkommenschaft daraus entstand, sind die Ehebrecher zu nichts verpflichtet, außer daß sie das persönliche Unrecht gegen den unschuldigen Teil, wenn er vom Ehebruch weiß, durch Abbitte u. s. w. gutmachen.

2) Wenn aus dem Ehebruch Nachkommenschaft geboren wurde und

a) der Mann mit Gewalt oder Täuschung die Kopula erzwungen hat, muß er den ganzen Schaden gutmachen, als wirksame und ungerechte Ursache des Schadens; er muß also aufkommen für die Kosten der Ernährung, Erziehung, Bildung des Kindes, ebenso für den Schaden, welchen die legitimen Kinder vielleicht bei der Erbschaft erleiden, nicht aber für den per accidens eintretenden Schaden, z. B. die freien Geschenke, welche die Verwandten diesem Kinde geben, weil sie es für legitim halten, und ihm sonst nicht gegeben hätten.

b) Wenn das Weib nur mit relativer Gewalt oder durch Furcht oder durch ungestüme Bitten (preces importunae) zum Ehebruch gebracht wurde, dann ist der Ehebrecher nur zum Teile verpflichtet, da auch das Weib selbst ungerechte Ursache des Schadens und in Ermangelung des Ehebrechers zum Ganzen verpflichtet ist. Ausgenommen wäre der Fall einer durchaus schweren Furcht (m. omnino gravis), z. B. des Todes, wo der Ehebrecher allein zum ganzen Schadenersatz verpflichtet scheint, wenn auch das Weib durch seine Zustimmung schwer sündigt; denn dann kann in Bezug auf die äußeren Folgen die ganze Handlung dem Ehebrecher zugeschrieben werden.

c) Wenn das Weib aber freiwillig zum Ehebruch zugestimmt hat, sind beide in solidum verpflichtet, den legitimen Kindern und dem Ehemanne den etwaigen Schaden zu ersetzen.

Zu bemerken ist, was Berardi (Praxis confessarii I. 473) schreibt: Si maritus v. gr. uxorem male tractando, illa non utendo, ad alias feminas divertendo vel eius sterilitatem exprobrando ad adulterium, ex quo filium concepit, ansam praebuerit et veluti provocaverit, per haec maritus iuri suo non cessit et proinde iniuria subsistit; attamen uxor sic provocata ad reparationem quidem tenetur, sed non in toto et paulo facilius excusari potest. Die zu leistende Restitution muß die Frau aus ihren eigenen Gütern, wenn sie solche hat, leisten, indem sie den legitimen Kindern Geschenke macht, soweit dies ohne Störung des Familienfriedens geschehen kann; hat sie kein eigenes Vermögen, so muß sie um so eifriger für die Familie sorgen, in den Ausgaben für ihre Person sparsamer sein, fleißiger arbeiten und in jeder möglichen Weise ihr Unrecht gutmachen. Doch braucht sie ihr Verbrechen nicht zu offenbaren, auch wenn sie in anderer Weise ihr Unrecht nicht gutmachen kann. So Innocenz III. c.

„Officiis" de poenit. et remissione. Die Gründe sind: α) die Offenbarung des Verbrechens ist in der Regel unnütz; niemand braucht einem Zeugen zu glauben, also auch nicht der illegitime Sohn der Mutter, wo nicht andere evidente Zeichen das Zeugnis der Mutter unterstützen oder wenn die Mutter nicht sehr glaubwürdig ist. Der Umstand, daß das Kind dem Ehebrecher viel ähnlicher ist als dem Gatten, wird vom kanonischen Recht nicht als evidenter Beweis zugelassen; β) die Offenbarung kann kaum je geschehen ohne den größten Schmerz des Ehegatten, ohne langwierige oder immerwährende Störung des häuslichen Friedens, ohne die größte Infamie für die Ehebrecherin und andere sehr schwere Übel. Manche Autoren machen hier zwar eine Ausnahme: α) wenn die Mutter ohnehin schon in üblem Ruf steht, oder β) wenn sonst ein öffentlicher Nachteil befürchtet wird, z. B. wenn sonst der illegitime Sohn, der ein schlechter Mensch ist, zur Herrschaft käme, wenn man überhaupt hofft, etwas zu erreichen. Doch gestehen auch diese Autoren zu, daß die Sache immer sehr schwierig und voller Gefahr sei, und daß deswegen praktisch regelmäßig das Verbrechen zu verheimlichen sei (S. Alf. l. 4. n. 652—654). Dagegen muß das Weib gestehen, wenn bereits andere beweisende Indicien da sind; denn dann handelt es sich nicht mehr um ihre Infamie, sondern um ein Geständnis zum Beweis des Verbrechens.

d) Im Zweifel, ob das Kind vom Gatten oder vom Ehebrecher sei, ist letzterer von jeder Restitution frei; der Sohn gilt so lange für legitim, als das Gegenteil nicht gewiß ist.

Als moralisch gewiß aber gilt nach Tamburini (Decal. l. 7. c. 3. § 4. n. 3), quod ita prudenter creditur, ut oppositum nullo modo videatur probabile, z. B. nach Sporer (p. 4. c. 2. sect. 4. § 2. n. 543), wenn die Zeit der Geburt mit der Zeit der Empfängnis und des begangenen Ehebruchs stimmt und der Ehegatte damals abwesend oder wegen Krankheit impotent war oder sonst keine Kinder erzeugte oder man sonst irgendwie der Ehebrecherin glauben kann, daß das Kind vom Ehebrecher abstamme, nicht vom Ehegatten. Das Weib selbst, das nach dem Ehebruch absichtlich die Kopula mit ihrem Manne sucht, entschuldigt Sporer (l. c. n. 547) von der Restitution, wenn sie es thut, um der Infamie bei der Geburt des illegitimen Sohnes zu entgehen; dagegen hält er sie für restitutionspflichtig, wenn sie es thut in der direkten Absicht, damit das Kind unterschoben werde. Doch kann diese Restitutionspflicht nur bestehen pro rata dubii.

e) Im Zweifel, wem von zwei oder mehreren Ehebrechern das Kind angehört, sind die Ehebrecher probabilius zu nichts verpflichtet; denn niemand ist zur Restitution verpflichtet, wenn es nicht moralisch gewiß ist, daß er die Ursache des Schadens sei. Nur per accidens geschieht es in einem solchen Falle, daß keiner das Kind zu ernähren braucht, weil der Vater ungewiß ist.

In einem solchen Falle trägt das Weib selbst, das mehrere Ehebrecher zuließ, die ganze Restitutionspflicht. Andere verpflichten die Ehebrecher pro rata dubii und in solidum, wenigstens wenn das Weib nicht restituiere (Lehmkuhl I. 999), weil jeder Ehebrecher die Ursache der Ungewißheit sei, wem das Kind angehöre; allein dies könnte höchstens gelten für die nachfolgenden Ehebrecher, die den vorausgehenden Ehebruch kannten; regelmäßig aber beachten die Ehebrecher gar nicht, daß sie dadurch Ursache der Ungewißheit werden. Deshalb kann man höchstens die Beschränkung zulassen, die Konings (n. 814) beifügt: Nisi adulter saltem implicite advertisset, se esse causam incertitudinis aut adulteri communi consilio adulterium patravissent.

Umsoweniger besteht eine Alimentationspflicht für die Einzelnen, wo es sich nicht um Ehebruch, sondern um fornicatio handelt: denn hier hat das Weib, das mehrere zuließ, es sich selbst zuzuschreiben, wenn der Vater ungewiß ist und es allein das Kind ernähren und erziehen muß (B. G. B. § 177). In beiden Fällen jedoch, ob es sich um Ehebruch oder Fornikation handelt, mag man aus Billigkeit die Betreffenden anhalten, etwas zur Ernährung des Kindes und zum Schadenersatz beizutragen (s. o. S. 242).

f) Vermögliche Ehebrecher, welche ihr Kind in ein Findelhaus aussetzen, sind nach den einen nicht zur Restitution verpflichtet; denn diese Häuser seien nicht bloß für die armen, sondern im Interesse aller Kinder gestiftet, die zu Hause irgendwelcher Gefahr ausgesetzt wären (S. Alf. n. 656); andere halten die Restitutionspflicht aufrecht.

181 4. Restitutionspflicht bei Schädigung des guten Rufes und der Ehre. Zu bemerken ist vor allem, daß die Restitution nur da zunächst zu urgieren ist, wo die Gerechtigkeit verletzt wurde; bei einer Verletzung der Liebe aber nur, wenn für den, welcher gefehlt hat, kein schwerer Nachteil zu befürchten ist, was aber in der Regel der Fall ist. Und zwar sind restitutionspflichtig nicht nur der Infamierende, sondern auch alle, die wirksam dazu beigetragen haben. Da aus der Diffamation ein doppelter Schaden hervorgehen kann, am guten Ruf und an zeitlichen Gütern, so hat der Ehrabschneider die Pflicht: 1) den ungerecht verletzten Ruf wiederherzustellen; diese Pflicht ist eine persönliche; 2) den aus der Diffamation erfolgten und irgendwie vorhergesehenen zeitlichen Schaden wieder gutzumachen, z. B. wenn der Diffamierte sein Amt verliert u. s. w. Diese Pflicht ist eine reale und geht auch auf die Erben über.

Den guten Ruf muß der Diffamierende, wenn er leicht kann, wiederherstellen, auch wenn er ohne formelles Unrecht ihn verletzt, also z. B.

aus Unachtsamkeit die Ehre abgeschnitten hat. Wer nur läßlich gesündigt hat, braucht nicht mit schwerem Nachteil Ersatz zu leisten. An sich ist der Ehrabschneider verpflichtet, den von ihm geschädigten guten Namen des Nächsten nicht bloß bei den unmittelbaren Zuhörern, sondern auch bei den mittelbaren, denen solche Reden durch die ersten Zuhörer bekannt geworden sind, soviel als moralisch möglich wiederherzustellen, wenigstens dann, wenn er diese Verbreitung vorausgesehen hat und die unmittelbaren Zuhörer ihrer Pflicht nicht genügen. Praktisch bleibt bei der einfachen Ehrabschneidung oft nichts anderes übrig, als daß mit dem Widerruf bei den unmittelbaren Zuhörern sich die ernstliche Mahnung verbinde, daß auch diese ihre Pflicht erfüllen.

Bezüglich der Art und Weise der Restitution ist zu unterscheiden: 1) der Verleumder muß seine Worte alles Ernstes widerrufen, eventuell öffentlich, wenn die Verleumdung selbst eine öffentliche war. 2) Bei der einfachen Ehrabschneidung kann der Schuldige die Sünde, die er ungerechterweise geoffenbart hat, nachher nicht einfach ableugnen, weil er sonst lügen würde; doch muß er in anderer Weise für den Ruf des Geschädigten sorgen, z. B. indem er nachher ehrenvoll von demselben redet, seine Fehler entschuldigt, indem er bekennt, er habe unrecht geredet, er habe geirrt (recedendo non a veritate, sed a rectitudine), S. Alf. n. 992, obwohl man zu den beiden letzten amphibologischen Widerrufsarten kaum jemand verpflichten kann. Jedoch braucht der Infamierende den verletzten Ruf des Nächsten probabilius nicht mit Geld zu kompensieren, wenn er ihn nicht herstellen kann; es bemerkt aber der hl. Alfons (n. 1000): Monent communiter DD., quod si infamator sit dives, et infamatus pauper, tunc si nequit famam illi restituere, congruum est, ut ille ex aequitate compenset infamiam cum aliqua pecunia, si alter libenter illam acceptat.

Von der Restitution des guten Namens befreit:

1) physische oder moralische Unmöglichkeit, z. B. wenn man mit den Zuhörern, vor welchen man die Ehre abgeschnitten hat, weder mündlich noch schriftlich verkehren kann, oder den Widerruf als unwirksam voraussieht, oder wenn man den Schaden des andern nur mit weit größerem eigenen Schaden gutmachen kann. Die Unmöglichkeit, den guten Ruf herzustellen, entbindet nicht von der Pflicht, andere Güter, die gleichzeitig geschädigt wurden, zu ersetzen. Ferner kann oft die indirekte Wiederherstellung des guten Rufes durch Loben u. s. w. notwendig sein;

2) eine nachfolgende gerechte Veröffentlichung des Verbrechens, z. B. durch Richterspruch oder Zufall;

3) die schon in anderer Weise bewirkte Wiederherstellung des guten Namens, z. B. durch Rechtschaffenheit des Lebens, durch Richterspruch;

4) das Aufhören der Infamie durch Vergessenheit. Als Zeichen der Vergessenheit gilt es, wenn lange Zeit von der Sache nicht gesprochen wurde; im Zweifel, ob die Hörer wirklich die Sache vergessen haben, ist eher davon zu schweigen, als durch den Widerruf das Andenken daran zu erneuern; dagegen bei der Verleumdung ist ein probables Urteil, daß die Sache vergessen sei, notwendig;

5) die vernünftige Annahme, daß die Zuhörer die Sache doch nicht geglaubt haben, z. B. wenn jemand dem andern im Zorne die Ehre abschneidet; denn zur Restitutionspflicht ist moralische Gewißheit notwendig, daß die Ehrabschneidung Glauben fand;

6) der ausdrückliche oder stillschweigende oder präsumierte Erlaß von seiten des Infamierten, wenn dieser die Restitution erlassen kann. Er kann sie aber nicht erlassen, wenn aus der Infamie Ärgernis oder Nachteil für die Kommunität oder die Seinigen hervorgeht, z. B. bei der Infamie eines geistlichen oder weltlichen Vorgesetzten. Doch befreit der Nachlaß immer von der Pflicht der Gerechtigkeit (wenn auch nicht der Liebe), so oft die Infamie nicht zugleich auch andere mittrifft, z. B. die Kinder bei Eltern und umgekehrt. S. Alf. n. 1003.

182 Auch die Verletzung der Ehre durch Beschimpfung verlangt Wiedergutmachung des Unrechts, also Wiederherstellung der Ehre und des übrigen daraus hervorgegangen Schadens. Was die Art und Weise angeht, so kommt es auf die Natur der Beschimpfung und auf die Stellung des Beleidigers zum Beleidigten an: 1) Eine öffentliche Beschimpfung verlangt öffentliche Genugthuung oder wenigstens eine solche, die den Zeugen der Beschimpfung bekannt wird; sie kann aber auch durch eine Mittelsperson geschehen; anders bei einer geheimen Beschimpfung. 2) Was die Stellung des Beleidigers angeht, so genügt a) der Obere, der den Untergebenen beleidigt hat, durch einen freundlichen Gruß, Erweis des Wohlwollens u. s. w.; er braucht aber niemals den Untergebenen um Verzeihung zu bitten, ebenso nicht der Herr den Diener, der Mann die Frau, ein Vornehmer einen Mann von niederem Stande; b) fand die Beleidigung unter Gleichgestellten statt, so mag die Restitution geschehen durch außergewöhnliche Ehrbezeugungen; ausnahmsweise kann Bitte um Verzeihung nötig sein; c) wenn Untergebene den Oberen beleidigt haben, ist eine größere Genugthuung nötig, oft Bitte um Verzeihung (vgl. jedoch

oben S. 22). Von dieser Restitution entschuldigt: 1) die vernünftige Präsumption, daß der Beleidigte bereits verziehen hat oder überhaupt eine solche öffentliche Genugthuung nicht will; 2) der Umstand, daß der Beleidigte bereits selbst Rache genommen hat, oder der Beleidiger vom Richter entsprechend gestraft wurde, oder daß beide sich durch gegenseitige Beschimpfung kompensiert haben (Müller, Th. m. II. § 155; S. Alf. l. 4. n. 984—990; H. A. tr. 10. 3, 4).

5. Steuerdefraudation. Die Obrigkeit hat das Recht, soweit es 183
das Wohl der Kommunität fordert, Steuern aufzuerlegen, und die Unterthanen haben im allgemeinen die Gewissenspflicht, die notwendigen und gerechten Steuern zu bezahlen. Rom. 13. 6, 7. Matth. 22. 25. Catech. Rom. p. III. c. 8. q. 10. Diese Pflicht ist zunächst eine Pflicht der iustitia legalis, vermöge welcher die Untergebenen dasjenige leisten müssen, was zum Wohle der Kommunität notwendig ist; es kann aber auch eine Verletzung der iustitia commutativa mit Restitutionspflicht hinzutreten. Zur Gerechtigkeit der Steuer gehört, 1) daß die distributive Gerechtigkeit dabei nicht verletzt werde, d. h. daß sie nach dem Stande und Vermögen des Einzelnen ausgeschlagen werde; 2) daß sie wirklich zum öffentlichen Nutzen verwendet werde. Dies trifft aber in unserer Zeit sehr oft nicht zu.[1] Die Präsumption spricht also im allgemeinen eher für, als gegen die Ungerechtigkeit der Steuern, und darum sagen viele, auch im Zweifel an der Gerechtigkeit sei man zu nichts verpflichtet; dies gilt communissime, wenn sie probabiliter ungerecht sind. Im besonderen gelten folgende Sätze:

1) Es ist eine Sünde der Ungerechtigkeit mit Restitutionspflicht, die öffentlichen Steuerbeamten durch ungerechte Mittel an der Einziehung der Steuern zu hindern, z. B. die Beamten zu bestechen, daß sie ihres Amtes nicht walten, ihnen Gewalt entgegenzusetzen u. s. w.

Dagegen kann man es nicht als ein ungerechtes (wenn auch unerlaubtes) Mittel ansehen, wenn jemand, um der Steuer oder dem Zoll zu entgehen, Mangel an Zeit vorschützt, ernstlich behauptet oder beschwört, er habe nichts Steuerpflichtiges, oder wenn man auf Fragen sagt, man habe nichts zu deklarieren; es liegt auch keine Ungerechtigkeit vor, wenn der Steuerbeamte die fehlende Summe ersetzen müßte; denn das hat er seiner eigenen Nachlässigkeit und Leichtgläubigkeit zuzuschreiben.

[1] Es gilt auch heute noch einigermaßen der Ausspruch Lugos (Disp. 36. n. 89 seqq.): Tot gravissimi auctores dicunt pauca esse tributa, in quibus conditiones ad eorum iustitiam necessariae de facto concurrant, quod tamen dictum in universum non probo.

2) Die indirekten Steuern gelten in der Regel als durch ein bloßes Pönalgesetz auferlegt, und zwar schließt man das: a) aus der hohen Strafsumme, b) aus der gemeinsamen Anschauung der Menschen. Sicher und auch von den Gegnern zugegeben ist: a) daß solche Steuern ungerecht sind, wenn man sie von Armen betreffs der zum Leben notwendigen Dinge fordert, b) ebenso, daß man kaum freiwillig die für den Eigengebrauch bestimmten Dinge deklarieren müsse.

Die Steuerbeamten sind auch ihrerseits nicht verpflichtet, bei unbedeutenden Beträgen genau nachzuforschen, und lassen mit Recht jene durchschlüpfen, von welchen es probabiliter unrecht wäre, eine Steuer zu verlangen, z. B. von den Armen. Ebenso sind sie nicht verpflichtet, die Strafsumme zu zahlen, welche den Defraudanten im Falle der Anzeige auferlegt worden wäre. Sie sind aber restitutionspflichtig, wenn sie nachlässig die Steuern erheben.

3) Wer aus der Defraudation der indirekten Steuern im Schmuggel ein Geschäft macht, ist kaum von einer schweren Sünde freizusprechen: a) wegen der großen Gefahren, denen er sich aussetzt, und b) wegen der Bereitschaft, den öffentlichen Beamten gewaltsamen Widerstand entgegenzusetzen.

4) Ob die direkten Steuern als pönal angesehen werden können, wird unter den Autoren kontrovertiert. Die affirmative Ansicht stützt sich auf die oben bei den indirekten Steuern angegebenen Gründe und darauf, daß der Obere auch durch seine Beamten und seine Strafen seinen Zweck erreichen könne, und gerade die außerordentlich hohen Strafsummen, die oft wegen Steuerdefraudation verhängt werden, seien einerseits ein Beweis, daß solche Gesetze bloß pönal seien (Bd. I. S. 60 n. 71 und S. 70 n. 81), anderseits eine Kompensation für die defraudierten Steuersummen. Wenn man aber auch nicht allgemein die direkten Steuern als pönal ansehen will, so kommt im Beichtstuhl für eine mildere Auffassung doch in Betracht, daß a) sehr oft ungerechte Steuern erhoben werden, b) die öffentliche Meinung wenigstens einzelne Arten für pönal ansieht, c) auch andere derartige Steuern zu unterschlagen pflegen, d) der Defraudant schon in anderer Weise seinen Anteil an den öffentlichen Lasten trägt, z. B. in den indirekten Steuern und andern Steuern, die nicht leicht hinterzogen werden können.

Lehmkuhl hält es für Ungerechtigkeit mit Restitutionspflicht, sein Vermögen bedeutend geringer zu deklarieren. Doch wird auch hier kaum der Zweifel zu beseitigen sein, ob nicht solche Minderdeklarationen als durch Pönalgesetz verboten anzusehen seien, und dann erhält der Fiskus ein

striktes Recht erst, wenn die Quote bestimmt ist (wenn auch Lehmkuhl meint, daß wenigstens mittelbar die kommutative Gerechtigkeit verletzt werde, weil eben dadurch die Bestimmung der Quote verhindert werde). Natürlich ist es Meineid, wo eine eidliche Deklaration verlangt wird, sein Vermögen abzuleugnen. Aber selbst aus juristischen Kreisen sprechen sich gewichtige Stimmen gegen den Deklarationszwang aus, der immer etwas Mißliches an sich habe und leicht Hinterziehungen veranlasse. Man hat deswegen an manchen Orten an dessen Stelle die Einschätzung der Steuern durch eine hierfür bestimmte Kommission gesetzt.

5) Eine etwa wirklich notwendige Restitution ist nicht immer dem zu erstatten, dem die Steuer geschuldet wurde, sondern dem, welcher in der That einen Schaden erlitt; denn in der Regel erleidet nicht der Fürst oder Staat einen Schaden, weil die andern mehr zahlen müssen. In diesem Falle genügt es, etwas für das öffentliche Wohl oder für die Armen zu thun. Berardi aber meint, ein solcher Schaden sei überhaupt nicht da, weil er durch die Strafsummen kompensiert werde, oder (wenn die Steuern verpachtet sind) schon in den Vertrag miteingerechnet sei. Lugo (l. c. n. 42) glaubt, der Umstand, daß andere mehr zahlen müssen, bedinge noch keineswegs die Ungerechtigkeit der Steuerhinterziehung.

6) Wer öffentliche Abgaben gepachtet hat, hat nicht mehr Rechte als der Staat selber.

6. Militärpflicht. Eine schwierige Frage ist die Verpflichtung 184
zum Militärdienst und die Pflicht derjenigen, welche sich demselben in ungesetzlicher Weise entzogen haben. Ähnlich wie bei den Steuergesetzen gehen auch hier die Ansichten der Autoren weit auseinander.

1) Durch die kommutative Gerechtigkeit sind zum Militärdienst verpflichtet, die sich zum Militärdienst werben lassen.

2) Die übrigen sind bloß durch die iustitia legalis oder unter dem Gehorsam verpflichtet, soweit die Militärgesetze gerecht sind; denn jeder ist verpflichtet, zur Erhaltung der Integrität und Ruhe des Staates, zum Schutze gegen äußere und innere Feinde das Seinige beizutragen, und die Obrigkeit ist berechtigt, von den Untergebenen dasjenige zu fordern, was zum Gemeinwohl notwendig ist. Diese Verpflichtung bezieht sich also zunächst auf den gerechten Krieg und die notwendige Vorbereitung zu demselben.

3) Ungerecht sind die Militärgesetze, welche die Kleriker und die zur Ernährung der Familie nötigen jungen Leute zum Militärdienst zwingen. Nicht ohne gewichtige Gründe halten aber auch viele die gegenwärtige

Art und Weise der Konskription nur für pönal und insbesondere das Princip der allgemeinen Wehrpflicht für ungerecht; einmal als Eingriff in die persönliche Freiheit, weil dem Menschen eine Lebensweise, eine Thätigkeit aufgezwungen wird, welche seinem selbstgewählten Berufe entgegen ist. Ferner widerspricht die jetzige allgemeine Wehrpflicht der distributiven Gerechtigkeit, weil die großen dadurch auferlegten Lasten nur ein Teil der Unterthanen tragen muß, nämlich jene Familien, welche militärtaugliche Söhne haben, während alle übrigen von diesen Lasten frei sind.

4) Wer gerechterweise beim Militär eingereiht ist und desertiert, ist ex iustitia legali zur Rückkehr verbunden; wenn er dazu geworben worden ist, ex iustitia commutativa, wozu die Verpflichtung des Fahneneides kommen kann; ausgenommen a) wenn den Deserteur im Falle seiner Rückkehr eine sehr schwere Strafe treffen würde; b) wenn ein Soldat in einem ungerechten Kriege dienen müßte; denn hier besteht eher eine Verpflichtung zur Flucht; c) wenn, besonders im Kriege, für die religiösen Bedürfnisse nicht hinreichend gesorgt, Gefahr für das Seelenheil wäre.

Ob auch außerdem die Rückkehr zu urgieren ist, hängt von der Klugheit des Beichtvaters ab; praktisch wird eine solche Mahnung kaum je Frucht versprechen (vgl. Bd. I. S. 438 n. 360).

5) Wer kontraktlich die Stellvertretung im Militärdienst für einen andern übernommen hat und sich dem entzieht, muß dem ursprünglich Dienstpflichtigen allen Schaden ersetzen.

6) Wer sich durch vollständige Auswanderung der Militärpflicht entzieht, sündigt nicht, auch wenn eine solche Auswanderung gesetzlich verboten ist, und ist zu nichts mehr verpflichtet; denn niemand kann gezwungen werden, Unterthan zu bleiben, und in der neuen Heimat können die Gesetze des früheren Territoriums nicht mehr verpflichten.

7) Derjenige, welcher durch Lüge, Verstellung, Simulation von Krankheiten, Selbstverstümmelung sich die Befreiung vom Militärdienst erwirkt, hat offenbar durch Anwendung der unerlaubten Mittel gesündigt, und zwar schwer oder leicht je nach der Art des Mittels (nach manchen probabiliter gegen eine probabilis, auch schwer gegen die iustitia legalis); begeht aber probabilius keine Sünde gegen die kommutative Gerechtigkeit und ist nicht restitutionspflichtig, auch wenn ein anderer an seiner Stelle dienen muß, und zwar a) wenn alle zum Militärdienste Taugliche genommen werden; denn dann erleidet der andere

durch ihn keinen Schaden; b) wenn die Militärgesetze ungerecht sind, sei es im allgemeinen oder im einzelnen Fall; daß ein anderer an seiner Statt dienen muß, ist rein per accidens; c) selbst wenn die Militärgesetze gerecht sind. Auch hier erfolgt der Nachteil rein per accidens, es hat keiner ein striktes Recht auf die Gunst der Befreiung, auch die Gesetze wollen und können nicht den einen vor den andern begünstigen, wie sie auch thatsächlich dem Betroffenen keine Entschädigung zuerkennen. Voraussetzung bleibt aber, daß nicht gerade gegen diese bestimmte Person eine Ungerechtigkeit geübt wurde; d) dies gilt probabiliter selbst dann, wenn man die Ärzte bestochen hat. Denn wenn man auch behaupten will, der Betreffende sei mandans iniustitiam und darum in erster Linie restitutionspflichtig, so kann man doch antworten: Die Ärzte und Beamten sind sicher ex iustitia commutativa dem Staate gegenüber verpflichtet, ihres Amtes recht zu walten, und für den Schaden verantwortlich; hier aber ist ein Schaden des Staates kaum nachweisbar oder gar nicht vorhanden. Ob aber den Konskriptionspflichtigen gegenüber die iustitia commutativa, oder bloß die iustitia legalis und distributiva verletzt wurde, ist nicht zu beweisen, zumal das Gesetz keinem ein striktes Vorzugsrecht einräumt. Die gerichtliche Praxis spricht auch hier dem Geschädigten keine Entschädigung durch den Beamten zu. Ferner ist nicht recht ersichtlich, welch ein Unterschied in Bezug auf die Schädigung bestehen soll, wenn der Pflichtige den Arzt täuscht oder ihn offen zur Befreiung verleitet (Ballerini zu Gury I. 749, 1. n. a).

8) Nur da, wo man direkt gegen einen andern ungerechte Mittel anwendet und dadurch ihm die Militärlast auflädt, besteht die Restitutionspflicht. (Lehmkuhl I. n. 986—988; Konings n. 827. p. 4. resp. 1 et 2 u. a.)

II. Kapitel.

Die mit der Gerechtigkeit verwandten Tugenden.

§ 94. Die auf einer gesetzlichen Verpflichtung beruhenden Tugenden.

185 1. Von den der Gerechtigkeit verwandten Tugenden sagt der heil. Thomas (2. 2. q. 80), daß sie sich dadurch von der Gerechtigkeit unterscheiden, daß die Leistung, zu welcher sie verpflichten, niemals dem gleichkommt, was dem Nächsten gebührt, sondern, daß sie uns nur befähigen, annähernd, soweit möglich, unsere Verpflichtung abzutragen. Sie ganz

abzutragen ist nicht möglich: a) wegen der absoluten oder eminenten Würdigkeit, wie z. B. bei der Religiösität gegen Gott, wie bei der Pietät gegen die Eltern, b) wegen Mangels eines bestimmten Maßstabes, z. B. bei Pietät, Gehorsam, Hochachtung gegen Verwandte, Vorgesetzte, ausgezeichnete Personen. Die der Gerechtigkeit verwandten Tugenden beruhen entweder: 1) auf einem debitum legale, wenn der andere die Leistung fordern kann, wie bei Pietät, Gehorsam, Hochachtung, oder 2) auf einem debitum morale, wenn die Verpflichtung hierzu mehr in dem Leistenden selbst liegt, damit er seine sittliche Würde nicht verliere, z. B. Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit, Leutseligkeit. Erstere verpflichten im allgemeinen strenger als die Gerechtigkeit, wenn auch die einzelnen Akte nicht so urgiert werden wie die der Gerechtigkeit; letztere verpflichten weniger streng.

186 2. Die auf einem debitum legale beruhenden Tugenden. Die Pietät. Pietät (pietas) kann in verschiedenem Sinne genommen werden, a) = Frömmigkeit, Tim. 4. 7; S. Th. 2. 2. q. 101. ad 1 et 3; q. 102. a. 1; b) = Güte und Barmherzigkeit, Ecclus. 2. 13.

Pietät als specielle Tugend ist jene Tugend, wodurch wir den Eltern, dem Vaterlande, den Anverwandten die gebührende Rücksicht beweisen, insofern wir in ihnen das Princip unserer Existenz erkennen. Sie bezieht sich a) zunächst auf die Eltern, weil sie nach Gott Urheber unseres Lebens und unserer Erziehung sind. Sie dehnt sich aus auf alle Blutsverwandten, insofern wir in ihnen den gemeinsamen Stamm verehren. In gewissem Sinne haben auch die Eltern gegen die Kinder Pietät, insofern sie in ihnen ebenfalls den gemeinsamen Stamm verehren; ein Gleiches gilt von den Pflichten der Ehegatten untereinander; b) auf das Vaterland, weil es die Eltern und uns selbst hegt und uns die Mittel zum Leben und zur Bildung bietet. So dehnt sie sich aus auf alle Mitbürger und Vaterlandsfreunde; c) als Pietät kann in analogem Sinne auch die Verehrung der geistlichen Eltern bezeichnet werden, denen wir unser geistliches Leben oder dessen Förderung verdanken.

Materialobjekt der Pietät ist die Verehrung, welche Liebe, Ehrfurcht, Dienstleistung in sich schließt, infolgedessen alle Akte, wodurch sich diese offenbaren, insbesondere Unterstützung in Armut, Hilfe und Trost in der Krankheit u. s. w. S. Th. 2. 2. q. 101. a. 2. Formalobjekt ist die besondere sittliche Schönheit dieser Tugend. Sie steht der Religiösität nach, weil wir niemand so sehr unsere Existenz, unser Leben mit allem, was wir sind und haben, verdanken wie Gott. Insbesondere kann die

Vaterlandsliebe niemals die Verletzung religiöser Pflichten fordern oder rechtfertigen. Syll. pr. 64: Tum cuiusque sanctissimi iuramenti violatio, tum quaelibet scelesta flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur. S. Th. 2. 2. q. 101. a. 3. ad 2.

3. Hochachtung (observantia) ist jene Tugend, vermöge deren 187
wir den durch ihre Würde ausgezeichneten Personen Ehre und Verehrung erweisen, insbesondere insofern ihnen das Amt obliegt, uns oder andere zu leiten. Sie bezieht sich zunächst auf alle Obern, die thatsächlich andere leiten, dann aber auch auf alle diejenigen, welche durch Amt und Stellung, durch Gelehrsamkeit und Heiligkeit, Alter und Erfahrung ausgezeichnet sind. Man unterscheidet: 1) obs. humana, die jemand erwiesen wird wegen seiner menschlichen Würde und seines rein menschlichen Vorzugs, z. B. gegen Fürsten und Herrschaften, und 2) obs. religiosa, die jemand erwiesen wird wegen einer aus der Religion resultierenden Würde, z. B. gegen Papst, Bischöfe, Priester, Ordensleute. Hierher gehört auch der cultus duliae und hyperduliae, den wir gegen die Heiligen und die allerseligste Jungfrau üben (S. Th. 2. 2. q. 102), obwohl man ihn auch zur Pietät rechnen kann. Sie steht der Pietät nach.

4. Gehorsam (obedientia) ist jene Tugend, welche den Menschen 188
fähig und geneigt macht, den Willen eines andern, der befehlen kann und befiehlt, zu erfüllen. Sie unterscheidet sich von Pietät und Hochachtung, insofern diese Tugenden die ausgezeichnete oder höherstehende Person selbst, der Gehorsam aber den Befehl der höherstehenden Personen betrifft. Praecipere est movere per rationem et voluntatem. S. Th. 2. 2. q. 104. a. 1. Materialobjekt des Gehorsams ist der Befehl des Obern, sei er ausdrücklich oder stillschweigend durch Zeichen hinreichend kundgegeben. Deshalb erstreckt sich der Gehorsam auch auf alle Tugendakte, insofern sie vorgeschrieben sind. Formalobjekt ist die besondere sittliche Güte, die darin liegt, daß jemand ein Gebot beachtet, weil es Gebot ist. Doch kann der Gehorsam auch aus dem Motive anderer Tugenden geleistet werden; wenn mit Rücksicht auf die unendliche Erhabenheit Gottes, als Akt der Religion, wenn zur Verehrung der Eltern, als Akt der Pietät, wenn mit Rücksicht auf die geistliche Würde des Befehlenden, als Akt der observantia religiosa; wenn es geschieht, weil es Gott so gefällt, als Akt der Liebe, wenn es geschieht den Obern zuliebe, als Akt des Wohlwollens gegen dieselben. Gehorsam im eigentlichen

Sinne ist es, wenn man den Willen des Obern thut, insofern er die Macht zu befehlen hat, und es sich geziemt, dem Befehlenden zu folgen. Es giebt aber kein Gesetz, das formellen Gehorsam verlangt; immer reicht es aus, wenn materieller Gehorsam geleistet wird (vgl. Bd. I. S. 66 n. 79).

Die Gewalt zu befehlen haben: 1) als Ursache der Existenz Gott und die Eltern und alle, die an der elterlichen Gewalt teilnehmen, Lehrer, Erzieher u. s. w., ferner die Staatsgewalt; 2) wegen freiwilliger Unterwerfung die Herrschaft, die Ordensobern und die geistlichen Obern. Der Gehorsam gegen die Menschen ist vom Gehorsam gegen Gott nicht specifisch verschieden; denn indem man den Menschen gehorcht, gehorcht man Gott, von welchem die Obern ihre Gewalt zu befehlen haben und dessen Stelle sie vertreten. 1. Cor. 7. 23: Nolite fieri servi hominum. Doch treten sehr leicht die Motive der andern Tugenden hinzu, wie der Religion, Pietät u. s. w.

1. Satz. Wir sind verpflichtet, einem jeden Gehorsam zu leisten, der innerhalb der Grenzen seiner Gewalt uns befiehlt (wofern es nicht gegen den Willen Gottes geht). Im Zweifel spricht die Präsumption für den Obern, der sich im Besitz des Rechtes zu befehlen befindet. Daraus geht hervor:

a) im Zweifel, ob die befohlene Sache erlaubt sei, ja selbst wenn die befohlene Sache probabiliter oder probabilius unerlaubt scheint, darf und muß der Untergebene folgen; der Obere befindet sich im Besitz, und der Untergebene kann ohne Sünde folgen; b) im Zweifel, ob das Gebot über die Gewalt des Obern hinausgeht, muß man folgen, weil in diesem Falle der Obere probabiliter befehlen kann; er hat aber ein sicheres Recht zu gebieten, was er für wahrscheinlich in seiner Macht gelegen erachtet; c) im Zweifel, ob derjenige, welcher befiehlt, der legitime Obere sei, ist zu unterscheiden: wenn er sich im Besitz befindet, spricht die Präsumption für ihn, man muß also folgen; sonst nicht, außer wo es das Gemeinwohl fordert; d) wenn der Untergebene probabiliter glaubt, ein Gebot sei nicht auferlegt, braucht er nicht zu folgen (vgl. Bd. I. S. 46 n. 57).

2. Satz. Der Gehorsam ist vorzüglicher als alle übrigen sittlichen Tugenden, mit Ausnahme der Religion, a) weil der Mensch entweder im einzelnen Falle oder für immer (Ordensgehorsam) dem eigenen Willen entsagt, der ja das vorzüglichste Gut des Menschen ist, b) weil der Gehorsam die Unterwerfung in allen Dingen enthält, wenigstens soweit

sie vorgeschrieben sind, und die Akte aller andern Tugenden, soweit sie befohlen sind.[1]

Der Gehorsam hat drei Stufen:

1) Thun, was befohlen ist — Unterordnung des Werkes, ein materieller Gehorsam, er ist an sich noch nicht Tugend;[2]

2) Wollen, was der Obere will — Unterordnung des Willens, formeller Gehorsam;

3) Denken, wie der Obere denkt — Unterordnung des eigenen Urteils, vollkommener Gehorsam. Diesen letzteren Gehorsam sind wir Gott schuldig und den kirchlichen Obern, besonders wenn sie ihr unfehlbares Lehramt üben. Verworfen ist darum von Clemens XI. „Vineam Domini", 16. Juli 1715 die Lehre vom silentium obsequiosum, wodurch man sich den kirchlichen Entscheidungen zwar äußerlich unterwirft, innerlich aber seine eigene Meinung sich vorbehält.

Dem Gehorsam stehen entgegen 1) der knechtische oder unterschiedslose Gehorsam (servilitas), der auch in unerlaubten Dingen gehorcht; 2) der Ungehorsam, und zwar a) der materielle Ungehorsam, der eine schwere oder läßliche Sünde ist, je nach der Wichtigkeit des Gegenstandes. Er nimmt die Species des Gegenstandes an, so oft mit gesetzgebender Autorität oder mit eigentlicher Jurisdiktionsgewalt der Befehl gegeben wurde (Bd. I. S. 12 n. 14), oder verletzt die Pietät, Religion u. s. w., wenn man auf diesen Titel hin Gehorsam schuldet; b) der formelle Ungehorsam, der die Gewalt des Obern verachtet; er ist immer schwere Sünde, auch in sonst unbedeutender Sache. (Bd. I. S. 61 n. 73; Müller, Th. m. II. § 83; S. Th. 2. 2. q. 104 u. 105.)

§ 95. Die auf einer moralischen Verpflichtung beruhenden Tugenden.

1. Die Dankbarkeit (gratitudo) ist jene sittliche Tugend, durch 189
welche wir unsern Wohlthätern den gebührenden Dank erstatten. Sie bezieht sich zunächst auf Gott, von dem wir alles Gute besitzen, dann auf die Eltern, Obern, die übrigen Wohlthäter u. s. w. Gott und den Eltern gegenüber nimmt sie mehr den Charakter der Religiösität und der Pietät an. S. Th. 2. 2. p. 106. a. 1. Das Materialobjekt dieser

[1] S. Greg. M., Mor. l. 35. n. 28: Sola virtus est obedientia, quae virtutes caeteras menti inserit insertasque custodit.

[2] S. Ign., Scint.: Qui inviti et dissentientes, actu tamen iussa praesidum exequuntur, inter vilissima mancipia sunt numerandi.

Tugend ist die Wiedererstattung der empfangenen Wohlthat; Formalobjekt die dieser Tugend eignende sittliche Schönheit. Die Dankbarkeit besteht 1) im Affekt durch freundliche Anerkennung und Wertschätzung der Gabe. Zu ihr ist jeder verpflichtet, weil hierin das Wesen der Dankbarkeit vor allem besteht, wie ja auch die Wohlthat mehr nach dem Affekte des Gebers als nach dem materiellen Werte geschätzt wird, S. Th. l. c. a. 3. ad 5 et a. 5; 2) effektiv, wirksam wird die Dankbarkeit durch die Danksagung und Wiedervergeltung. Die Danksagung enthält insofern eine Vergeltung, als der Wohlthäter dadurch geehrt wird und der andere sich gewissermaßen ihm als dem Höheren unterordnet. Sie ist nicht immer notwendig, besonders von seiten des Höheren gegenüber dem Untergebenen, die Wiedervergeltung nicht einmal immer möglich.

Wir sind verpflichtet, gegen alle Wohlthäter Dankbarkeit zu haben, insbesondere gegen Gott, sowohl wegen der Person des Wohlthäters, als wegen der zahllosen Wohlthaten, als wegen der Liebe, mit welcher er sie erweist.

Der Dankbarkeit steht entgegen: 1) per excessum die indiskrete Dankbarkeit, welche Wohlthaten kompensiert, welche, wann und wie sie zu kompensieren, der Vernunft widerspricht; 2) per defectum der Undank; dieser ist a) materiell, wenn man α) die Wohlthat nicht erstattet, wenn es der Wohlthäter bedarf und man kann, β) wenn man die Wohlthat nicht anerkennt und nicht Dank sagt; dies kann Todsünde werden höchstens wegen der Beleidigung des Wohlthäters, γ) wenn man die empfangene Wohlthat nicht schätzt; dies ist gegen eine Privatperson selten Todsünde, kann aber eine Todsünde werden wegen der Beleidigung; b) formeller Undank, wenn man α) die Wohlthat selbst oder die Gesinnung des Wohlthäters verachtet, β) die empfangenen Wohlthaten verkleinert, tadelt, γ) die empfangenen Wohlthaten als eine Übelthat betrachtet, wie z. B. die Verdammten, δ) Gutes mit Bösem vergilt, falls es aus Verachtung der Wohlthat geschieht; sonst ist es bloß materieller Undank. Der formelle Undank ist der Gattung nach schwere Sünde, läßt aber parvitas materiae zu. Diese Geringfügigkeit des Gegenstandes erklärt Lessius (De I. et I. l. 2. c. 47. dub. 3. n. 16) im weiteren Sinne, nämlich wenn sonst keine boshafte Gesinnung vorliege, sei Undank keine schwere Sünde, wenn die Wohlthat des andern eine zeitliche sei und man die Gesinnung des Wohlthäters für weniger bedeutend ansehe (S. Th. 2. 2. q. 106. 107).

2. Die Wahrhaftigkeit (veritas s. veracitas) ist jene Tugend, 190
die uns fähig und geneigt macht, Wort und That unserer Gesinnung gleichförmig zu machen. Ein Teil dieser Tugend ist die Einfalt (simplicitas), insofern man nichts anderes beabsichtigt, als man äußerlich kundgiebt. Die Wahrhaftigkeit verlangt: 1) daß man die Wahrheit liebe in Wort und That, 2) daß man nichts gegen das Urteil des Geistes sage, 3) daß man die Wahrheit offenbare, jedoch mit gehöriger Diskretion, 4) daß man die Wahrheit erforsche, wenn man etwas absolut bejahen oder verneinen will oder muß, 5) daß man sein Versprechen erfülle.

Materialobjekt der Wahrheit sind die äußeren Zeichen, Worte oder Handlungen, wodurch wir unsere innere Gesinnung offenbaren. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist 1) eine natürliche. a) Die natürliche Ordnung schon fordert, daß Zeichen und Bezeichnetes übereinstimmen, b) von der Wahrhaftigkeit hängt Glaube und Vertrauen ab, ohne welche die menschliche Gesellschaft nicht bestehen kann. 2) Das positive Gesetz schärft die Pflicht ein. Matth. 10. 16; Ephes. 4. 25; Ioan. 8. 44.

Der Wahrhaftigkeit steht nun entgegen: 1) per excessum die indiskrete Offenbarung der Wahrheit, die vorzüglich durch Verletzung eines Geheimnisses begangen wird, 2) per defectum die Lüge.

3. Verletzung eines Geheimnisses. Geheimnis (secretum) 191
ist hier die Kenntnis einer Sache, die geheim gehalten werden soll. Man unterscheidet:

1) secretum naturale, wo das natürliche Gesetz uns die Pflicht des Schweigens auferlegt, weil dem Nächsten aus der Offenbarung ein Schaden erwächst, z. B. wenn man vom Nächsten einen Fehler kennt, dessen Offenbarung ihm nachteilig ist; es zerfällt wieder in a) naturale simplex, wenn man die Sache durch Zufall oder durch die Leichtfertigkeit des andern weiß, und b) naturale extortum, wenn man sich absichtlich die Kenntnis des Geheimnisses verschafft hat;

2) secr. promissum, wenn man dem andern, nachdem man die Sache irgendwie erfahren hat, Geheimhaltung versprochen hat;

3) secr. commissum s. rigorosum, wenn der andere, ehe er mir die Sache mitteilt, Stillschweigen auferlegt, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, wenn dies nämlich so aus der Natur der Sache hervorgeht. Hierher gehört das Amtsgeheimnis, das jemand bewahren muß, weil er sich bei Übernahme seines Amtes oder seiner Stellung ausdrücklich oder stillschweigend dazu verpflichtet hat, z. B. Beamte, Advokaten, Pfarrer, Ärzte, Hebammen, Redacteure. — Das Geheimnis

verpflichtet im allgemeinen sub gravi und ex iustitia, und seine Verletzung zieht Restitutionspflicht nach sich, weil man wirksame Ursache des Schadens ist; doch ist beim secr. naturale und commissum parvitas materiae möglich, und beim promissum kommt es auf die Intention des Versprechenden an, ob er sich ex fidelitate oder ex iustitia, leicht oder schwer verpflichten wollte.

Ein Geheimnis einem oder dem andern rechtschaffenen verschwiegenen Mann unter demselben Geheimnis mitteilen gilt nicht als schwere Sünde, wenn es nur nicht gerade ein solcher ist, vor dem der Anvertrauende das Geheimnis besonders gewahrt wissen wollte.

Wenn eine gerechte Ursache vorliegt, darf man ein Geheimnis offenbaren; solche gerechte Ursachen sind: 1) die vernünftigerweise präsumierte Zustimmung desjenigen, der an der Verletzung des Geheimnisses interessiert ist, 2) eine anderweitig erfolgte Veröffentlichung, 3) ein Nachteil, der aus dem Geheimnisse für die Kommunität oder für Private folgt, 4) die legitime Befragung des Obern. Bezüglich des dritten und vierten Punktes kommt es aber auf die Natur des betreffenden Geheimnisses an:

a) Beim secretum naturale entschuldigt ein verhältnismäßiger Nachteil, auch wenn der andere einen weit größeren Nachteil hat, als den ich von mir abwende. Wenn man jedoch mit Unrecht zur Kenntnis des Geheimnisses gekommen ist, so darf man es nicht zum Nachteil des andern verletzen, außer wo mir selbst ein sehr schwerer Schaden droht oder der andere ein solches Unrecht gegen mich übt, daß ich zur Verteidigung sein Geheimnis angreifen darf.

b) Ein secr. promissum hindert die Verpflichtung zur Mitteilung nicht, wenn der legitime Befehl des Obern oder die Liebe sie fordert. Handelt es sich um Abwendung eigenen Schadens, so muß man diesen tragen, wenn man sich durch das Versprechen dazu verpflichtet hat, falls das Versprechen nicht unerlaubt oder übermäßig war, z. B. das Versprechen, eher den Tod zu leiden, als das Geheimnis zu brechen. Denn wenn man auch für andere freiwillig sterben kann, so verpflichtet doch das Versprechen nicht dazu, und immer muß eine entsprechende Ursache vorhanden sein.

c) Ein secr. commissum darf man in der Regel dem Obern nicht mitteilen; es kann aber sein, daß ein viel größeres Übel für die Zukunft abzuwenden ist oder daß der Betreffende ungerechterweise einen andern schädigt; dann muß er auf sein Recht verzichten; auch hier aber kommt es vor allem auf die Art des Geheimnisses an:

α) das Geheimnis niedrigsten Grades, wo jemand ohne zwingenden Grund einem andern sein Geheimnis anvertraut, kann nach dem heil. Alfons (n. 971) gegen Thomas auch zur Abwendung eines schweren oder sehr schweren, fremden oder eigenen Übels mitgeteilt werden, selbst wenn aus der Offenbarung für den andern ein sehr schweres Übel, ja der Tod hervorgehen würde. Nach Molina ist es nicht einmal gewiß, ob man es nicht dem Obern oder Richter auf Befragen mitteilen könne, was der hl. Alfons verneint;

β) ein Geheimnis, das der andere uns mitgeteilt hat, um sich Rat zu erholen, darf nicht auf einfaches Befragen des Obern mitgeteilt werden; doch kann es zur Abwehr eigenen oder fremden Schadens veröffentlicht werden, wobei jedoch immer auf die Art der Verpflichtung zu achten ist; andere gestatten dies jedoch nur, wenn derjenige, welcher das Geheimnis mitgeteilt hat, es selbst nur unerlaubterweise bewahren würde, oder wo er selbst fortfährt, noch Unrecht zu üben, Ballerini II. p. 802;

γ) Geheimnisse, die auf einem stillschweigenden Vertrag beruhen (bei Advokaten, Hebammen u. s. w.), dürfen nur gebrochen werden, um einen schweren Nachteil von der Kommunität, von sich oder andern abzuhalten; wo es sich jedoch um einen Privatnachteil handelt, nur, wenn aus dem Bruche des Geheimnisses nicht ein schwerer, öffentlicher Schaden droht, und wenn der Nachteil aus dem Geheimnisse selbst hervorgeht;

δ) ein Geheimnis in öffentlichen Angelegenheiten verpflichtet die betreffenden Beamten in der Regel mit Lebensgefahr, weil sonst das öffentliche Wohl Schaden leiden könnte;

ε) das Beichtgeheimnis darf niemals verletzt werden;

ζ) das secretum quasi sacramentale, die Darlegung des Gewissenszustandes, die nicht Gegenstand der Beichte ist, verpflichtet zwar strenge, läßt aber Ausnahmen zu (Lehmkuhl I. n. 1196 seqq.; Marc I. n. 1184 seqq.).

Über die Frage, ob eine Magistratsperson ein Geheimnis zum eigenen Vorteil benutzen darf, s. o. S. 168.

Verletzung des Briefgeheimnisses durch Öffnen und Lesen ist eine schwere Sünde gegen die Liebe und Gerechtigkeit, wenn für den andern daraus ein schwerer Nachteil hervorgeht; eine schwere Sünde gegen die Liebe, wenn man voraussieht, daß der Empfänger oder Schreiber dies als schwere Verletzung ansieht, auch wenn der Gegenstand unbedeutend ist. Wenn es nur aus Neugierde geschieht und man glaubt, der Brief enthalte nichts Bedeutendes, ist es bloß läßliche Sünde. Doch darf man einen Brief öffnen: a) wenn sicher ist, daß aus dem Inhalte des Briefes

uns oder andern ein Schaden erwächst, zu dessen Abwehr wir berechtigt sind, b) wenn die Regeln der Kommunität oder die Gewohnheit es so mit sich bringen.

Wer die zerrissenen und öffentlich hingeworfenen Teilchen eines Briefes sammelt, zusammenstellt und so den Brief liest, mag aus Neugierde läßlich sündigen, sündigt aber nicht (gegen Alfons l. 2. n. 70) gegen die Gerechtigkeit; denn dadurch, daß der andere die Teilchen weggeworfen hat, hat er auf sein Recht verzichtet, oder hat wenigstens sich selbst die Schuld zuzuschreiben, auch wenn er wollte, daß niemand sie lese; anders, wenn der andere den Brief verloren oder ihn in den Ofen geworfen hat, um ihn zu verbrennen, und man ihn herauszieht. — Was von Briefen gilt, gilt auch von andern geheimen Schriftstücken.

192 4. Die Lüge wird definiert als locutio vel significatio contra mentem (cum voluntate fallendi); Worte oder Zeichen, Handlungen, wodurch man das Gegenteil von dem ausdrückt, was man denkt oder will (mit der Absicht, andere zu täuschen). Nach S. Th. 2. 2. q. 110. a. 1. c. et ad 3 gehört der Wille zu täuschen, d. h. den Irrtum auch in den Geist des Nächsten einzuführen, nicht zum Wesen der Lüge, wenn er auch regelmäßig damit verbunden ist, sondern ist nur die Vollendung der Lüge; es genügt die voluntas falsum enuntiandi, der Wille, Falsches zu sagen, z. B. wenn man die Unwahrheit sagt, obgleich man weiß, daß man den andern nicht täuschen kann, wie etwa ein vollständig überführter Angeklagter, der aber trotzdem noch weiter leugnet.

Aus der Definition folgt: 1) daß derjenige nicht lügt, der etwas Falsches behauptet, was er für wahr hält; wohl aber, wer etwas Wahres behauptet, was er für falsch hält; 2) es sind keine Lügen die tropischen, ironischen, hyperbolischen Ausdrücke, die als solche von den Zuhörern leicht verstanden werden können; noch weniger die Parabeln. Es sind nicht einmal eigentlich Lüge offenbar falsche Behauptungen, deren Unwahrheit der Zuhörer sofort erkennt, wenn sie ausgesprochen werden in der Absicht, nicht das Unwahre zu behaupten, sondern im Scherze.

Man unterscheidet drei Arten von Lüge: 1) m. damnosum, Schadenlüge, durch welche jemand ein ungerechter Schaden zugefügt wird, sei es an den Gütern oder an der Ehre, 2) m. officiosum, Notlüge, die des eigenen oder fremden Vorteils wegen geschieht, 3) m. iocosum, Scherzlüge, die des Vergnügens, der Erholung halber geschieht.

Die Lüge ist immer unerlaubt, und darum nicht einmal anzuwenden, um den Tod zu vermeiden. Exod. 23. 7: Mendacium fugies; Ecclus. 7. 14: Noli velle mentiri omne mendacium; Col. 3. 9:

Nolite mentiri invicem. Vgl. S. Augustinus, De mendacio und Contra mendacium. S. Th. 2. 2. q. 110. a. 3: Non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocunque periculo liberet. Der Grund ist nach dem hl. Thomas (l. c.): Cum voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum, quod aliquis voce significet id, quod non habet in mente.

Die Lüge als Gegensatz gegen die Wahrheit ist nur läßliche Sünde, kann aber schwere Sünde werden, wenn dadurch eine andere Tugend schwer verletzt wird, z. B. die Liebe, Gerechtigkeit. Wenn es heißt Apoc. 22. 15: Foris canes et venefici et impudici et homicidae et idolis servientes, et omnis qui amat et facit mendacium, so ist mendacium Unglaube, Sünde. Sap. 1. 11: Os quod mentitur, occidit animam, ist die Rede von übler Nachrede und Verleumdung des Nächsten. Auch die Gewohnheit zu lügen ist nicht schwere Sünde. Der Grund dafür, daß die Lüge an sich nur läßliche Sünde ist, liegt darin, daß wir es zunächst nur unserer eigenen sittlichen Würde schuldig sind, daß zwischen Gesinnung und Zeichen Übereinstimmung bestehe, der Nächste aber, abgesehen von besonderen Umständen, kein striktes Recht auf Wahrheit hat. Freilich besitzt er das Recht, nicht durch unerlaubte Mittel in Irrtum geführt zu werden, woher auch die Behauptung, daß durch jede Lüge außer der Wahrheit auch die ausgleichende Gerechtigkeit verletzt werde. Im einzelnen ist: a) die Schadenlüge schwere oder läßliche Sünde, je nach der Schwere des dem andern zugefügten Schadens, und verpflichtet zur Restitution; b) die Notlüge ist an sich läßliche Sünde; c) die Scherzlüge geht nicht über eine läßliche Sünde hinaus, ja, sie ist gar keine Sünde, wo die Zuhörer den Scherz leicht bemerken können. Doch meint der hl. Augustinus (De mend. c. 2. n. 2): Quo genere utrum sit utendum perfectis animis, alia quaestio est.

Auf die Lüge ist die Verstellung (simulatio) zurückzuführen. Man unterscheidet aber simulatio formalis, eine Handlung, durch welche jemand beabsichtigt, etwas anderes kundzugeben, als er im Sinne hat; sie ist niemals erlaubt, weil eine thatsächliche Lüge; und s. materialis, eine Handlung, durch welche man beabsichtigt, die Wahrheit zu verbergen, während man die Täuschung des andern voraussieht, aber nicht beabsichtigt; sie ist aus einer gerechten Ursache erlaubt, wenn man aus den Umständen erschließen kann, daß die Handlung eine andere Bedeutung hat.

Gegensatz gegen die Wahrheit ist auch die Heuchelei (hypocrisis), eine Unterart der Verstellung, wenn jemand sich tugendhaft stellt, um Lob oder sonstige Vorteile zu erreichen.

193 5. Mentalrestriktion, geistiger Vorbehalt wird definiert als jener Akt des Geistes, durch welchen der Redende seinen Worten einen Sinn unterlegt oder sie auf einen Sinn einschränkt, welcher von dem Sinne verschieden ist, welchen die Worte an sich genommen und im gewöhnlichen Verkehr haben. Man unterscheidet: 1) die uneigentliche Mentalrestriktion (late s. non pure mentalis), wenn der Sinn des Redenden aus den Umständen wie aus der Art und Weise der Fragestellung oder Antwort, aus der angenommenen Gewohnheit u. s. w. von den Zuhörern verstanden werden kann, auch wenn er thatsächlich nicht verstanden wird, z. B. wenn jemand Geld entlehnen will, und der Gebetene antwortet: „ich habe keines", nämlich „was ich dir leihen könnte", weil er es selbst nötig hat; 2) die eigentliche Mentalrestriktion (restrictio pure mentalis), die in keiner Weise aus einem äußeren Umstande erschlossen werden kann, z. B. wenn jemand gefragt wird, ob er etwas gestohlen habe, und antwortet, er habe nicht gestohlen, nämlich nicht mit der linken, sondern mit der rechten Hand. Auf die Mentalrestriktion ist dann auch die Äquivokation oder Amphibologie zurückzuführen, d. i. eine zweideutige oder doppelsinnige Rede, die einen verschiedenen Sinn haben kann; auch hier unterscheidet man bestimmbare oder unbestimmbare Amphibologie, je nachdem die wahre Bedeutung aus den Umständen erschlossen werden kann oder nicht. Die Äquivokation kann in dreifacher Weise geschehen: a) wenn die Worte wirklich einen verschiedenen Sinn haben, z. B. volo ich fliege und will; b) wenn die Rede einen doppelten Sinn ergiebt, z. B. dies Buch ist von mir sc. geschenkt, geliehen, verfaßt; c) wenn die Worte einen gewöhnlichen und weniger gewöhnlichen, einen wörtlichen und figürlichen Sinn haben, z. B. Ipse est Elias.

1) Die eigentliche Mentalrestriktion und die unbestimmbare Äquivokation, deren wahrer Sinn aus den Umständen nicht erschlossen werden kann, sind unerlaubt und Lüge; denn zwischen der Mentalrestriktion und der Aussage besteht gar keine reale Verbindung. Die Rede ist darum ein bewußter Widerspruch mit dem objektiven Thatbestand, d. i. eine Lüge.

Darum hat Innocenz XI. die Sätze verworfen: pr. 26: Si quis vel solus vel coram aliis sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa sive quocunque alio fine iuret se non fecisse aliquid quod

revera fecit; intelligendo intra se aliquid aliud quod non fecit; vel aliam viam, in qua non fuit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est periurus. Pr. 27: Causa iusta utendi amphibologiis est quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa. Pr. 28: Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali praestare iuramentum quod de mandato regis exigi solet, non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum. Nach Lehmkuhl (I. 773) ſind dieſe Theſen verworfen, weil nicht alles, was in dieſen Theſen enthalten iſt, eine legitime Urſache konſtituiert, dann, weil nicht alles von der uneigentlichen Mentalreſtriktion verſtanden wird. Der hl. Alfons mit andern verſteht auch die pr. 28 von der eigentlichen, andere verſtehen ſie von der uneigentlichen Mentalreſtriktion, weil hier einer jener Fälle gegeben ſei, die jede Mentralreſtriktion ausſchließen.

2) Auch die uneigentliche Mentralreſtriktion iſt an ſich unerlaubt, wenn auch nicht Lüge, ſondern eine ungerechtfertigte Verhüllung der Wahrheit; auch durch ſie wird Wahrheit und Treue, Glaube und Vertrauen in der menſchlichen Geſellſchaft geſchädigt, und nicht jeder kann ſich vor den Winkelzügen der Äquivokation hüten. Es verlangt darum die Wahrhaftigkeit, die Worte in dem Sinne zu gebrauchen, in welchem ſie gewöhnlich gebraucht werden. Sie kann aber aus gerechter Urſache erlaubt werden; ſie iſt, wie bemerkt, keine Lüge, weil die Rede im Zuſammenhalt mit den Umſtänden dem objektiven Thatbeſtand entſpricht, ſondern nur ein Verbergen der Wahrheit; dies aber kann aus gerechter Urſache erlaubt ſein; denn der Pflicht, ſtets die volle Wahrheit zu ſagen, ſteht die andere Pflicht entgegen, ein anvertrautes Geheimnis zu bewahren, oder das Recht, ſich vor den Nachteilen zu hüten, die aus der Offenbarung eines Geheimniſſes hervorgehen, und oft läßt ſich ein Geheimnis, das man ohne Schaden und Nachteil nicht offenbaren kann, gar nicht anders bewahren, als durch eine Mentalreſtriktion. Es können aber gleichgroße Güter in Frage kommen, wenn die Wahrheit unterſchiedslos mitgeteilt, als wenn Unwahrhaftigkeit und Lüge gebraucht wird. Wir täuſchen auch den Nächſten nicht, ſondern laſſen nur zu, daß er ſich ſelbſt täuſche; dieſe Selbſttäuſchung aber zu verhindern dadurch, daß wir ſtets im Sinne des Nächſten unſere Worte gebrauchen, ſind wir beim Vorhandenſein einer vernünftigen Urſache nicht verpflichtet. Eine gerechte Urſache kann bilden die Erhaltung der für Seele oder Leib nützlichen Güter, die Abweiſung läſtiger und unberechtigter Fragen u. ſ. w.

3) Jede Mentalrestriktion ist unerlaubt: a) wenn für den Nächsten ein bedeutender Nachteil aus der Mentalrestriktion hervorgeht, und wir nach den Regeln der geordneten Selbst- und Nächstenliebe gehalten sind, diesen Nachteil vom Nächsten abzuwenden; b) wenn man von Amtswegen gehalten ist, den Nächsten zu unterrichten und zu belehren; c) wenn es sich um Bekräftigung eines zweiseitigen und lästigen Kontraktes handelt; denn schon die Gültigkeit des Vertrags verlangt, daß jeder die Sache in dem nämlichen Sinne auffaßt, oder wenigstens wird durch die Restriktion das Recht des andern verletzt; d) wenn der Obere in Sachen seines Amtes in rechtmäßiger Weise fragt.

Z. B. wenn ein zu Weihender nach der Rechtmäßigkeit seiner Geburt, nach der Irregularität, wer eine Ehe eingehen will, nach etwa vorhandenen Ehehindernissen gefragt wird; sonst würde die öffentliche Gerechtigkeit und das Gemeinwohl oft Schaden erleiden. Man kann in diesen Fällen nicht einwenden, es sei zu schwer, sein Verbrechen oder etwas Infamierendes einzugestehen; denn das Geständnis wird hier nicht verlangt, um das Vergehen zu strafen, sondern um den Betreffenden zu veranlassen, vom Empfang der Weihe, vom Abschluß der Ehe, von der Bewerbung um ein Amt abzustehen.

194 Die von Autoren gewöhnlich angeführten Beispiele von erlaubter Mentalrestriktion sind:

1) Der Beichtvater kann, auch mit einem Eide, versichern, er wisse eine in der Beichte gehörte Sünde nicht, nämlich als Mensch mit mitteilbarer Kenntnis; denn der Fragende hat nur ein Recht auf eine Antwort, welche der andere geben darf. Der Beichtvater aber ist sowohl durch das natürliche und göttliche, als durch das kirchliche Gesetz zum strengsten Stillschweigen verpflichtet und darf in keinem Falle auch nur das Geringste aus der Beichte offenbaren; und jedermann weiß, daß der Beichtvater nur nach der Kenntnis der Sachlage antwortet, welche er außer der Beichte gewonnen hat. Die einfache Verweigerung einer Antwort aber oder die Abweisung der Frage könnte unter Umständen schon einen Bruch des Beichtsiegels enthalten. Mit der Unsicherheit des Beichtsiegels aber würde die ganze Bußinstitution untergraben und die Heiligkeit des Sakramentes in wesentlicher Weise verletzt.

2) In der Regel kann eine solche Restriktion angewendet werden von den Personen, welche eine öffentliche Stellung einnehmen, wenn sie über die ihnen amtlich mitgeteilten Dinge befragt werden, z. B. Sekretäre, Pfarrer, obrigkeitliche Personen des Civil- und Militärstandes, Advokaten, Ärzte, Hebammen u. s. w. Denn wenn solche Dinge unterschiedslos

bekannt würden, würde das öffentliche Wohl Schaden leiden, ſchon deswegen, weil das Vertrauen zu ſolchen Perſonen erſchüttert würde; aber auch andere ſchwere Übel würden aus der Verletzung des Amtsgeheimniſſes hervorgehen.

3) Wer Brot oder Geld hat, das er ſelbſt braucht, kann ſagen, daß er keines habe, nämlich um es dem andern leihen zu können.

4) Zu Tiſche geladen und nach der Güte einer Speiſe gefragt, kann man ſagen, ſie ſei gut, auch wenn ſie geſchmacklos iſt, nämlich zur Buße und Abtötung; ohnehin iſt es allgemein bekannt, daß man aus Höflichkeit auf eine ſolche Frage niemals eine andere Antwort giebt. Das Gleiche gilt überhaupt von verſchiedenen Höflichkeitsformeln, die niemand im eigentlichen Sinne auffaßt.

5) Wenn man verpflichtet iſt, die Infamierung eines andern zu hindern, nach deſſen geheimen Fehlern man gefragt wird, ſo darf man Mentalreſtriktion anwenden; ja, man würde ſündigen, wenn man durch Nichtanwendung derſelben dem andern an ſeiner Ehre ſchaden würde.

Im allgemeinen iſt immer große Vorſicht notwendig, weil man leicht irren kann in Beurteilung der Urſache, welche die Reſtriktion erlaubt macht, oder auch im Gebrauche der Redeweiſe, ſo daß leicht eine Mentalreſtriktion im engeren Sinne ſtattfinden kann.

So verſtanden, enthält die ſoviel angefochtene katholiſche Lehre von der Mentalreſtriktion nichts, was gegen die Sittlichkeit verſtößt, und thatſächlich macht jeder Vernünftige bei gegebener Gelegenheit von derſelben Gebrauch, ob man die Sache nun mit dieſem oder jenem Namen bezeichnet. Darum iſt es auch gar nicht nötig, daß die katholiſchen Moraliſten, wie es einzelne neuere thun, um den gehäſſigen Vorwürfen auszuweichen, andere Namen erſinnen. Uns machen hier, wie in vielen andern Dingen, die Gegner unſere mit Beſchränkungen und Warnungen aufgeſtellte Lehre zum Vorwurf; die Gegner aber üben ſie ohne Scheu und Beſchränkung. Es iſt dies die ſittliche Heuchelei, wie ſie ſeit der Zeit der Phariſäer der Irrlehre immer eigen war.

6. Die Leutſeligkeit und Freundlichkeit (affabilitas) iſt jene 195
Tugend, die uns hinneigt und fähig macht, unſern Verkehr mit dem Nebenmenſchen angenehm und geziemend zu geſtalten. Ihr Materialobjekt iſt die Anbequemung an andere im Verkehr durch Wort und Handlung. Ecclus. 4. 7: Affabilem te facito. Ihre Akte ſind: 1) alle gütig aufnehmen und gern und heiter anreden, 2) die Begegnenden grüßen, ihren Gruß erwidern nach der Ortsgewohnheit, der Würde,

den Regeln des Anstandes, 3) Stimme, Wort, Miene, Gestus u. s. w. so einrichten, daß alles, was in die Augen fällt, Anstand und Demut atmet. Sie ist schon durch das Naturgesetz vorgeschrieben, weil der Mensch auf den gegenseitigen Verkehr angewiesen ist, S. Th. 2. 2. q. 114. a. 2. ad 1; noch mehr aber im Christentum Pflicht. Ihr steht entgegen per excessum die Schmeichelei, die an andern alles lobt und auch gegen die Vernunft sich andern accommodiert, per defectum die Rauheit, ein mürrisches Benehmen, wenn der Mensch sich zu wenig accommodiert, sich überall schwierig zeigt und andern widerspricht. Beide Sünden sind läßliche Sünden, die Schmeichelei aber kann leicht Todsünde werden, wenn man z. B. schwere Sünden des andern aus Schmeichelei lobt u. s. w.

196 7. Freigebigkeit (liberalitas) ist jene Tugend, welche die Liebe zum Gelde ordnet, so daß wir dasselbe zu unserem und des Nächsten Wohl und zur Ehre Gottes gern und bereitwillig aufwenden. Ihre Akte sind: 1) die Liebe zum Gelde vernunftgemäß ordnen, 2) das Geld verwenden, wo es ein vernünftiger Zweck erheischt. Ihr steht entgegen per defectum die avaritia: a) die Habsucht, die unordentliche Begierde nach Reichtum; sie ist an sich läßliche Sünde, kann aber Todsünde werden per accidens, wegen der ungerechten Mittel, sie zu befriedigen u. s. w.; b) der Geiz, welcher das Geld zu vernünftigen Zwecken nicht ausgeben will, kann leicht schwere Sünde werden, wo die Liebe schwer verletzt wird, z. B. gegenüber schwerer Not (s. Almosen S. 37). 1. Tim. 6. 10; Ecclus. 10. 9; 1. Cor. 6. 10. Per excessum steht ihr entgegen die Verschwendung (prodigalitas), welche die Güter giebt: a) wem sie nicht soll, b) mehr als sie soll, c) wozu sie nicht soll. Sie ist an sich bloß läßliche Sünde, wenn nicht gleichzeitig auch die Liebe, z. B. gegen die Angehörigen, oder die Gerechtigkeit, z. B. gegen die Gläubiger, oder andere Pflichten schwer verletzt werden, und im allgemeinen geringere Sünde als der Geiz, weil sie mit der Tugend weniger in Widerspruch steht.

III. Kapitel.

Die Starkmut und die damit verwandten Tugenden.

§ 96.

197 1. Die Starkmut (fortitudo) im weiteren Sinne ist die Festigkeit des Geistes in Ausführung des sittlich Guten und gehört so zur Vollkommenheit einer jeden Tugend. Als specielle Tugend ist sie eine

sittliche Tugend, die dem Geiste Festigkeit verleiht in Ertragung und Zurückweisung der Todesgefahr und alles dessen, was dazu führt. Ihr Materialobjekt sind die Leidenschaften der Furcht und der Kühnheit, der Furcht, daß man vor den Gefahren nicht in ungehöriger Weise zurückweicht, der Kühnheit, daß man sie nicht verwegenerweise aufsucht, sondern Furcht und Kühnheit zur rechten Zeit und in der rechten Weise walten läßt; ihr entfernter Gegenstand sind Schwierigkeiten, die im stande sind, Furcht und Kühnheit hervorzurufen, also Anstrengungen, Gefahren, der Tod. Nach Eintritt des Übels mäßigt die Starkmut auch die Trauer. Ihre Akte sind also vorzüglich: ertragen und abweisen, im einzelnen fliehen, angreifen, leiden.

Die Mäßigung der Furcht geschieht durch Zügelung und Beherrschung der Phantasie und Betrachtung dessen, was den Tod weniger schrecklich, sondern eher wünschenswert macht; hier ist das Gebiet, wo sich besonders die christliche Starkmut vor der natürlichen Tugend der Starkmut auszeichnet. Die vorzüglichste Erscheinung der christlichen Starkmut ist das Martyrium, wodurch der Mensch um des christlichen Glaubens oder der christlichen Tugend willen den Tod erleidet. Zum vollkommenen Martyrium gehört ein Zweifaches: Erduldung eines gewaltsamen Todes oder doch todbringender Qualen und der Beweggrund, daß nämlich der Tod zugefügt werde aus Haß gegen den Glauben, die Religion oder eine christliche Tugend. Martyres non facit poena, sed causa. S. Aug. in Ps. 34. serm. 2. n. 13. Im Martyrium liegt das vollkommenste Zeugnis für Christus und seine Kirche. Wenn auch das Martyrium in der Regel von der Liebe befohlen wird, so ist es doch ein actus elicitus der Starkmut. Es ist aber doch nicht notwendig, daß es gerade aus dem Motiv der Liebe erduldet werde; auch ein anderes übernatürliches Motiv reicht aus. Wenn der Martyrer schwere Sünden auf sich hat, ist er verpflichtet, vorher das Sakrament der Buße zu empfangen oder vollkommene Reue zu erwecken. Wenn er dies aber aus Unachtsamkeit oder Mangel an Zeit unterläßt, rechtfertigt das Martyrium. Das Martyrium setzt zu seiner Wirkung voraus die Disposition, wenigstens die unvollkommene Reue über die Sünden, welche aber virtuell in dem übernatürlichen Willen, für Christus zu sterben, stets eingeschlossen ist. Zum Martyrium gehört aktuelle oder virtuelle Intention. Ob die habituelle Intention genügt, ist zweifelhaft. Wer im Kampfe für die Verteidigung des Glaubens stirbt, ist nicht eigentlich Martyrer.

Der Starkmut stehen entgegen: 1) die Furchtsamkeit oder Feigheit,

wenn die Furcht vorhanden ist, wo sie nicht soll, und mehr, als sie soll. Sie ist an sich nur läßliche Sünde, kann schwere Sünde werden, wenn sie zur Unterlassung schwerer Pflichten führt (Bd. I. S. 247 n. 245); 2) die Verwegenheit, die unternimmt oder angreift, was, wann oder wie sie nicht soll. Ihre Sündhaftigkeit wird besonders durch das Motiv oder die Größe der Gefahr bestimmt.

198 2. Teiltugenden der Starkmut sind:

1) die Großmut (magnanimitas), welche uns antreibt, das Niedrige und Geringe zu verachten und stets nach dem wahrhaft Großen zu streben. Sie offenbart sich in der Geringschätzung zeitlicher Güter, der Reichtümer, Ehren, Lüste und in der Übernahme großer Werke um Gottes willen, und besonders auch darin, daß sie sich in der Übung der Tugenden nicht mit der Mittelmäßigkeit begnügt, sondern das Schwierige und Anstrengende anstrebt, z. B. strenge Enthaltsamkeit, ausnehmende Geduld, unermüdliches Gebet. In omnibus operibus tuis praecellens esto. Ecclus. 33. 23. Als einen Teil der magnanimitas kann man ansehen die magnificentia, Prachtliebe, die antreibt, große äußere Werke aufzuführen und dazu große Kosten auf sich zu nehmen.

Der Großmut stehen entgegen: a) der Übermut (praesumptio), wenn man Dinge unternimmt, welche die Kräfte übersteigen. Sie ist läßliche Sünde, soweit nicht schwere Gefahren oder schweres Unrecht sich damit verbinden; b) der Ehrgeiz (ambitio), das ungeordnete Verlangen nach Ehre, indem man entweder mehr Ehre anstrebt, als sich gebührt, oder in ungebührender Weise. Er ist an sich läßliche Sünde, außer wenn man seine Ehre sucht in schwer sündhaften Dingen oder mit Verletzung schwerer Pflichten; c) die Ruhmsucht (inanis gloria), das ungeordnete Streben nach Lob und gutem Ruf. Von ihr gilt Ähnliches, wie vom Ehrgeiz; d) die Kleinmütigkeit (pusillanimitas), wenn jemand dasjenige als zu schwer flieht, wozu er von Gott die Kräfte und die Gnaden hat. Sie ist an sich läßliche Sünde, Todsünde dann, wenn man sich vor dem scheut, wozu man unter schwerer Sünde verpflichtet ist;

199 2) die Geduld (patientia), jene Tugend, welche die Trauer und Betrübnis in Widerwärtigkeiten mäßigt. Ihr nächstes Objekt ist also Trauer und Betrübnis, ihr entferntes Objekt die Übel, welche Trauer und Betrübnis hervorrufen können. Die Stufen der Geduld zählt Lehmkuhl (I. n. 710) mit Lessius auf: a) von seiten der Übel: Geduld beim Verlust des Vermögens, der Ehre, bei Schaden an Leib und Leben; b) nach Art des Ertragens: ohne Murren, ohne Klagen, mit Freude;

c) von seiten der Ursache: geduldiges Ertragen der Übel, die uns mit unserer Schuld treffen, der Übel, die uns ohne unsere Schuld von andern zugefügt werden, der Übel, die uns zugefügt werden von denen, welchen wir Wohlthaten erwiesen haben. Darum bleibt höchstes und unerreichtes Vorbild der Geduld Christus, welcher die größten Leiden und den bittersten Tod mit der größten Freude ertrug von denjenigen, denen er so viele Wohlthaten erwiesen hatte. Gerade deswegen ist die Geduld dem Christen vor allem notwendig, weil so viele Leiden und Übel, die ihn umgeben, ihn leicht vom Wege der Pflicht abbringen können: In patientia vestra possidebitis animas vestras. (Luc. 21. 19.)

Gegensätze sind: a) Ungeduld, die an sich läßliche Sünde ist, wenn sie nicht zum Murren gegen Gott und die göttliche Anordnung und zu schweren Pflichtverletzungen verleitet; b) Gefühllosigkeit (insensibilitas), wenn man weder durch eigene, noch durch fremde Leiden berührt wird; sie ist nicht immer Sünde, kann aber Todsünde werden, wo sie schwere Pflichten, besonders gegen den Nächsten, vernachlässigt. Der Apostel tadelt es an den Heiden und an den Menschen der letzten Zeiten, daß sie „sine affectione" seien (Rom. 1. 31; 2. Tim. 3. 3);

3) die Beharrlichkeit (perseverantia), jene Tugend, welche den Menschen geneigt und fähig macht, in den Werken der Tugend trotz ihrer langen Dauer nach den Befehlen der richtigen Vernunft auszuhalten. Wenn man sie von der Beständigkeit (constantia) unterscheiden will, so wirkt letztere der natürlichen Veränderlichkeit und den äußeren Schwierigkeiten entgegen, während die Beharrlichkeit die aus der langen Dauer hervorgehende Schwierigkeit überwindet (Lehmkuhl I. n. 712). Sie bewirkt also, daß wir in dem guten Werke ausharren, bis sein vernunftgemäßes Ziel erreicht ist, sei es nun der Abschluß des bestimmten Werkes oder des Lebens.

Gegensätze sind: a) die Hartnäckigkeit (pertinacia), welche in dem gefaßten Vorsatz verharrt, auch gegen die Vernunft. Sie ist nach dem Gegenstande leichte oder schwere Sünde; b) die Unbeständigkeit (inconstantia), durch welche man ohne hinreichenden Grund einen guten Vorsatz oder ein gutes Werk aufgiebt. Wo es sich nicht um ein gebotenes Werk handelt, ist sie zwar an sich nicht Sünde, wegen der Ursache aber, aus welcher sie hervorgeht, kaum je von einer läßlichen Sünde frei.

IV. Kapitel.

Die Tugend der Mäßigkeit.

§ 97. Die Mäßigkeit im allgemeinen.

200 Die Mäßigkeit (temperantia) ist im weiteren Sinne die Zügelung der menschlichen Handlungen und Leidenschaften durch die Vernunft; als specielle Tugend ist sie jene sittliche Tugend, welche den Menschen befähigt, den der Vernunft widersprechenden Reizen und Lockungen zu widerstehen. Die stärksten Reize und Lockungen gegen die Vernunft beziehen sich auf jene Akte, durch welche das Individuum und die Species erhalten wird, also auf den Genuß von Speise und Trank und auf den Geschlechtsgenuß. Darum ist die Mäßigkeit jene Tugend, welche den Genuß von Speise und Trank und den Geschlechtsgenuß vernunftgemäß regelt (S. Th. 1. 2. q. 141. a. 2 et 4). Deswegen sind ihre vorzüglichsten Teile die Enthaltsamkeit (abstinentia), die Nüchternheit (sobrietas) und die Keuschheit (castitas). In weiterer Ausdehnung erstreckt sich die Mäßigkeit auf alle Begierden, welche dem bonum rationis entgegenstehen.[1] Daß hier besondere Tugenden notwendig sind, ergiebt sich aus der Schwierigkeit der betreffenden Handlungen. Diese Schwierigkeit liegt einmal in der Macht des Reizes; dann aber auch in der Notwendigkeit der Akte. Leichter ist es, sich ganz zu enthalten, als im Genuß das rechte Maß einzuhalten.

§ 98. Die Mäßigkeit in Speise und Trank (abstinentia, sobrietas).

201 1. Enthaltsamkeit (abstinentia) ist jene Tugend, welche den Genuß von Speise (und Trank) und die Begierde danach regelt (S. Th. 2. 2. q. 146 conspectus et a. 1); die Nüchternheit (sobrietas) ist jene Tugend, welche Begierde und Genuß in Bezug auf berauschende Getränke mäßigt. Das rechte Maß im Genuß von Speise und Trank ist das Bedürfnis.[2]

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 153. a. 1. ad 1: Temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus; dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quandam, in quibusdam aliis materiis.

[2] S. Aug., Quaest. Evang. l. 2. c. 11: Magis interest, non quid vel quantum alimentorum pro congruentia hominum atque personae suae et pro suae valetudinis necessitate quis capiat; sed quanta facilitate atque serenitate animi careat, cum his vel oportet vel etiam necesse est carere. S. Th. 2. 2. q. 146. a. 1.

Der Begriff Bedürfnis ist aber in weiterem Sinne aufzufassen; denn der Genuß von Speise und Trank ist nicht bloß soweit erlaubt, daß man absolut noch leben kann, sondern auch, daß man bequem, standesgemäß und angenehm leben könne. Mehr Speise nehmen, als zu diesem Zwecke nötig ist, ist an sich läßliche Sünde. Sich am Notwendigen aus frommen Zwecken Abbruch thun, ist lobenswert, auch wenn die Körperkräfte dadurch geschwächt werden, wenn nur die Gesundheit nicht zu sehr angegriffen wird oder der Geist zu seiner Thätigkeit unfähig wird. Denn im allgemeinen ist der Gesundheitszustand der beste, welcher zur Ehre Gottes und zum Heile der Seele dienlich ist. Doch selbst vom medizinischen Standpunkte aus nennt Stöhr (Pastoralmedizin S. 424) das Fasten „eine herrliche, ascetische Übung".

2. Das kirchliche Fastengebot. Das Fasten im allgemeinen 202
ruht auf dem Naturgesetz, indem von Natur aus jeder die Pflicht hat, so viel zu fasten, als nötig ist, um seine Begierden zu zähmen, für die Sünden genugzuthun, den Geist freier und ungehinderter zu erheben (Praefatio Quadr.). Insofern erscheint das Kirchengebot nur als eine nähere Bestimmung des natürlichen Fastengebotes in Bezug auf die Art und Zeit des Fastens.[1]

Das kirchliche Gebot des Fastens in seiner Bedeutung ist erklärt Luc. 5. 33 seqq., wozu Grimm, Leben Jesu, II. S. 647 bemerkt: Das Fasten der Jünger, das christliche Fasten überhaupt gewinnt hiermit sein erhabenstes Motiv. Die Trauer um den entschwundenen Bräutigam, die Sehnsucht nach oben, der Ekel nach der Erde hin — das giebt dem Jünger jene Stimmung, in der er fastet, Speise und Trank verschmäht. Welch ganz anderes Fasten, als das der Johannesjünger und der Pharisäer!

Das Kirchengebot kennt ein doppeltes Fasten:

1) Ieiunium, die Enthaltung von Speisen nach Quantität und Qualität;

2) abstinentia, Enthaltung von Speisen einer bestimmten Qualität, speciell von Fleischspeisen.

I. Das Jejunium, das sich wenigstens in manchen seiner Anordnungen auf die apostolische Zeit zurückführt, verpflichtet: 1) in der vierzigtägigen Fasten (mit Ausnahme der Sonntage), 2) an den Quatembertagen, d. i. am Mittwoch, Freitag und Samstag nach dem dritten Advents-, ersten Fastensonntag, nach dem Pfingstfeste und nach dem Feste Kreuzerhöhung oder dem dritten Sonntag im September:

Post crux, post cineres, post Spiritus atque Luciam;

[1] S. Th. 2. 2. q. 147. a. 3. c. et ad 1: Non quasi praecepto subiecit id simpliciter quod ad supererogationem pertinet, sed ex speciali determinavit id quod est necessarium in communi.

3) an den Vigilien von Weihnachten, Pfingsten, Geburt Johannes des Täufers, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen, sowie sämtlichen Apostel-tagen mit Ausnahme des Festes Philippus und Jakobus am 1. Mai und des Evangelisten Johannes am 27. Dezember. Fällt der Festtag auf einen Montag, so wird der Vigilfasttag am Samstag zuvor gehalten. In den meisten, wenn nicht allen Diöcesen sind die Apostel-Vigilfasttage größtenteils aufgehoben und statt dessen auf Mittwoch und Freitag aller Adventswochen Fasttäge angesetzt.

Das kirchliche Fastengebot bezieht sich aber auf drei Punkte: 1) auf die Quantität der Speisen; es erlaubt nur die einmalige Sättigung im Tage; 2) auf die Qualität der Speisen; es gebietet die Enthaltung von Fleischspeisen, in der Fastenzeit auch von den Lakticinien, Milch, Butter, Käse, wozu man auch die Eier rechnet; 3) auf die Zeit der Mahlzeit.

203 1) Einmalige Sättigung (unica refectio). Das Gebot der nur einmaligen Sättigung verpflichtet sub gravi. Alex. VII. pr. 23: Frangens ieiunium Ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta quia non vult se subiicere praecepto. Am Abend ist etwas Geringes, collatio,[1] erlaubt, nach legitimer Gewohnheit.

Was die Quantität der Speisen bei der Kollation angeht, so richtet sie sich nach dem Bedürfnis des Fastenden.

Die Autoren bestimmen das in verschiedener Weise; die einen sagen etwa 8 Unzen = 16 Lot oder 243 Gramm, wozu aber Gury (I. 387) bemerkt, daß das eine Quanität sei, die man jedem gestatten müsse, auch wenn er dadurch gesättigt wird, was Zeichen eines schwachen Magens wäre, mehr denjenigen, welchen das nicht genügt. Als materia gravis gilt ein Überschreiten bis zu vier Unzen, wenn nicht die Speisen sehr nahrhaft sind, wie Fleisch, Eier u. s. w. Andere gestatten den vierten Teil der Haupt-mahlzeit, wobei aber eine volle Hauptmahlzeit zu verstehen ist; nicht etwa bloß ein Viertel von dem, was einem minder Bemittelten zur Verfügung steht. Ein Frühstück ist an sich nicht erlaubt, wo nicht Gewohnheit oder Dispens dies gestattet. Im allgemeinen kann es bis zu zwei Unzen (60 Gr.), jedoch nicht lauter feste Nahrung, betragen. Wer anders das Fasten nicht beobachten könnte, müßte sogar ein Frühstück nehmen. Lehm-kuhl (I. n. 1213) meint: 1) Wer bei Frühstück und Kollation zusammen eine Drittelmahlzeit nimmt, sündigt nicht; 2) wer eine halbe Mahlzeit nicht sicher nimmt, sündigt wenigstens nicht schwer. Für die Vigil von

[1] Der Name wird von der dabei in den Klöstern stattfindenden geistlichen Lesung aus Cassians Collationes hergeleitet.

Weihnachten gestattet der hl. Alfons (n. 1025) eine doppelte Quantität (ieiunium gaudiosum), für andere Vigilien, Ostern und Pfingsten, wäre die Gewohnheit erst nachzuweisen. Was die Qualität der Speisen angeht, so sind die Theologen uneins; die einen gestatten für die Kollation nur leichtere Speisen, Brot, Früchte, Gemüse, kleinere Fische; andere glauben, es komme auf die Verschiedenheit der Speisen nicht an, es könnten auch größere Fische und Lakticinien sein. Die ganze Kollation aber bloß aus sehr nahrhaften, festen Speisen, z. B. Eiern, nehmen zu wollen, geht sicher nicht an, es müßte bei solchen Speisen die Quantität gemindert werden. Der hl. Alfons will (n. 1029) für den Abend nicht gestatten, daß, wenn feste Speisen, Brot, Mehl in Wasser gekocht werden, unter Nichteinrechnung der Flüssigkeit acht Unzen genommen werden dürften; allein da thatsächlich die Nährkraft der Speisen durch das Abkochen mit Wasser nicht gemehrt, höchstens ein größeres Gefühl der Sättigung erreicht wird, so ist nicht einzusehen, warum dies nicht erlaubt sein soll. Es ist kein Grund, sich über die Versuche der Autoren, das Maß der abendlichen Kollation zu bestimmen, lustig zu machen. Wenn auch das Bedürfnis des Einzelnen entscheidet, so muß doch auch ein objektiver Maßstab gesucht werden; alles dem subjektiven Ermessen überlassen, würde einerseits zu übertriebener Strenge, anderseits zu allzugroßer Abschwächung des Gebotes führen. Aus der „Idee" des Gebotes, auf welche man sich stützt, läßt sich eine genügende Regel nicht ableiten.

Etwas Weniges untertags nehmen ist läßliche Sünde, öfters wiederholt, könnte ein solches Essen auch eine bedeutende Materie ausmachen.

Der Genuß von Flüssigkeiten bricht das Fastengebot nicht (Fluidum non frangit ieiunium), wenn auch in den ersten Zeiten eine Enthaltung von Getränken beobachtet wurde. Dies gilt auch dann, wenn der Trank etwas nährt (S. Th. 2. 2. q. 147. a. 6. ad 2). Deswegen kann der Fastende auch öfter trinken, auch wenn er es thut, um den Hunger nicht zu verspüren. Doch kann er natürlich dabei auch durch Unmäßigkeit sündigen und das Verdienst des Fastens verlieren. Als feste Speise aber gilt alles, was in sich und ursprünglich auf die Ernährung hingeordnet ist, und ist darum verboten, gleichviel, ob es gegessen, getrunken, geschlürft wird u. s. w. Was aber mehr ein Vehikel der Speise ist und die Verdauung fördert, ist Trank und kann erlaubterweise genommen werden. Was aus Flüssigem und Festem zusammengesetzt ist, kann erlaubterweise genommen werden, wenn das Flüssige die Hauptsache, das Feste die Nebensache, nur in geringer Quantität beigemischt und so aufgelöst ist, daß es seine eigene Natur verloren zu haben scheint. Das Gefrieren ändert an der Natur der Sache nichts, deswegen kann, was aufgelöst genossen werden kann, auch in gefrorenem Zustande genossen werden.

Als Getränke gelten also Wein, Bier (wenigstens wenn es dünn ist), Most, Kaffee, Thee, wenn nicht eine große Menge Zucker oder Milch beigemischt ist, Limonade, Gefrorenes. Nicht als Getränk gilt Milch, Fleischbrühe, wohl aber Molken; als unerlaubt gilt es (ob mit Recht?), Äpfel, Trauben oder andere Früchte zu sich zu nehmen, auch wenn man nur den Saft genießt, das Feste davon wieder ausspeit; ebenso Chokolade in Milch oder überhaupt dick gekocht; als Medizin oder gewohnheitsmäßig gestattet der hl. Alfons sie einmal des Tages zu trinken, wenn sie in geringer Quantität mit Wasser gemischt ist (nach Alfons gewohnheitsgemäß $1\,^1/_2$ Unzen $=$ 3 Lot mit entsprechendem Wasser). Als Medizin oder um den Magen zu stärken, wenn man das Essen lange aufschieben muß, kann auch sonst etwas genommen werden.

Wer bereits zweimal an einem Tage sich gesättigt hat, begeht keine schwere Sünde, wenn er dies ein drittes Mal thut, weil er das Gebot doch nicht mehr erfüllen kann. Er handelt aber gegen den Zweck des Gebotes, die Abtötung, und ist oft kaum von einer läßlichen Sünde freizusprechen.

204 2) Die Qualität der Speisen am Fasttage. An Fasttagen ist auch der Genuß von Fleischspeisen verboten. Als Fleisch gelten alle Tiere, welche auf dem Lande leben und atmen. Es kommt also einmal darauf an, wo die Tiere leben und woher sie ihre Nahrung nehmen, und dann aber noch mehr auf die Gewohnheit. Als nicht verboten gelten außer den Fischen Schnecken, Schildkröten, Austern, Schaltiere, Frösche, Krebse, Hummer; ebenso auch Fischotter, Biber und einige Vögel, so gewohnheitsgemäß Rohrhühner, schwarze Wasserhühner oder Bläßenten, Duckentchen. Manche Vögel wurden zwar einzelnen Orden, die sonst strenges Fasten haben, gestattet, aber sonst allgemein verboten, wo nicht Gewohnheit besteht.

In der Fastenzeit sind außer den Fleischspeisen auch die Lakticinien und Eier verboten. Alex. VII. pr. 22: Non est evidens quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in Quadragesima obliget. Gleiches gilt auch an den Sonntagen der vierzigtägigen Fasten. S. Poen. 14. Iun. 1880. Dagegen sind sie nicht verboten außer der Fastenzeit; gewohnheitsmäßig oder durch Dispens werden Lakticinien und Eier auch während der vierzigtägigen Fasten an vielen Orten genossen.

Wer aus Dispens an den verbotenen Fasttagen Fleisch essen darf, darf jedoch nicht (sub gravi) bei der nämlichen Mahlzeit Fisch- und Fleischspeisen genießen. Dies Verbot gilt auch an den Sonntagen der vierzigtägigen Fasten (jedoch nicht an einfachen Abstinenztagen, wenn zum Fleischgenusse dispensiert ist). Der Genuß von Fischsauce zu Fleisch ist

erlaubt. Ferner könnte jemand gesundheitshalber an Fasttagen Fleischbrühe oder Fleischsuppe genießen, um dann, so gut es geht, den Fasttag mit Fastenspeisen halten zu können.

An sich ist, auch wenn zum Fleischgenuß dispensiert ist, bei der Kollation am Abend Fleisch nicht erlaubt; doch besteht an vielen Orten eine gegenteilige Gewohnheit; in der neuesten Zeit erteilt der Papst auch die Vollmacht zu dispensieren. Diejenigen aber, welche wegen Alters, Arbeit oder wegen angegriffener Gesundheit vom Fastengebot dispensiert sind oder nicht fasten können, dürfen, wo ein Indult den Fleischgenuß erlaubt, auch öfters (quoties per diem comedunt) Fleisch genießen. Dagegen bleiben sie an das Verbot der permixtio ciborum gebunden. — Wer dagegen wegen einer Krankheit Fleisch genießen darf, darf gleichzeitig auch Fischspeisen essen. S. C. Poen. 9. Ian. 1899. Es könnte aber der Bischof für die beiden ersten Klassen von Personen das Indult auch beschränken.

3) Die Zeit der Mahlzeit. In den ersten zwölf Jahrhunderten 205
war in der Fastenzeit die Mahlzeit abends nach Sonnenuntergang, bei den andern Fasten nachmittags 3 Uhr; im 13. Jahrhundert wurde die dritte Nachmittagsstunde allgemein, im 14. Jahrhundert kann man herauf bis zur Mittagsstunde, die jetzt allgemein Geltung hat. Wenn auch der hl. Alfons meint, es sei eine schwere Sünde, ohne gerechte Ursache die Stunde der Mahlzeit bedeutend vorzurücken, so giebt es doch eine große Anzahl von Autoren, welche dies leugnet und annimmt, daß die Zeit jetzt nicht mehr zum Wesen des Fastens gehöre. Die Mahlzeit auf den Abend zu verschieben, ist erlaubt und lobenswert, weil dies der alten Gewohnheit näher kommt und den Zweck des Fastens befördert. Aus vernünftiger Ursache kann die Kollation zwischen 11 und 12 Uhr vormittags und die Mahlzeit gegen Abend genommen werden.

Die Hauptmahlzeit kann nicht ohne jede Schuld (absque culpa aliqua) über mehr als zwei Stunden ausgedehnt werden; ebensowenig darf sie ohne Ursache bedeutend unterbrochen werden. Eine weniger bedeutende Unterbrechung, z. B. von einer Viertel- oder halben Stunde, ist keine Sünde, auch wenn sie ohne Grund geschieht. Wenn dagegen die ungerechtfertigte Unterbrechung bedeutend ist, z. B. eine Stunde, so ist eine läßliche Sünde gegeben; eine sehr bedeutende Unterbrechung, z. B. von zwei Stunden, ohne Ursache kann von einer schweren Sünde nicht entschuldigt werden; denn dadurch entstehen eigentlich zwei Mahlzeiten. S. Alf. n. 1020. q. III; Gury n. 506. Wenn eine vernünftige

Ursache vorhanden war, kann man auch nach einer bedeutenden Unterbrechung wieder zur Mahlzeit zurückkehren, damit man hinreichend gesättigt werde. Ja, es kann selbst derjenige, welcher vom Tische aufgestanden ist, um nichts mehr zu essen, wieder zu Tische zurückkehren, wenn die Tischgenossen noch essen oder eine neue Speise aufgetragen wird, von welcher er nichts wußte; es ist moralisch immer noch eine Mahlzeit.

266 Vom Fasten kann entschuldigen:

1) Dispens, welche der Papst für die ganze Kirche geben kann, der Bischof in seiner Diöcese für besondere Fälle, nicht aber für die ganze Kommunität mit eigener Autorität (doch gestehen ihm manche in besonderen Fällen das Recht zu); die Ordensobern für ihre Untergebenen, gewohnheitsgemäß oder mit ausdrücklicher Delegation auch der Pfarrer. Manche glauben, daß der Pfarrer vom Jejunium einzelne Personen auch dauernd dispensieren könne (Ballerini t. II. p. 805). Bened. XIV., Encycl. 30. Mai. 1741: Nemini quidem sine legitima causa et de utriusque medici consilio . . . dispensationem quoties opus fuerit, concedendam. Cf. „In suprema“ 22. Aug. 1741. Der hl. Thomas bemerkt aber (2. 2. q. 147. a. 4), wenn die vom Fasten entschuldigende Ursache evident sei, könne man sich auch selbst eximieren, im Zweifel müsse man an den Obern rekurrieren; doch könnte diese Erklärung auch der Beichtvater geben, ebenso der Arzt;

2) die physische oder moralische Unmöglichkeit; darum sind entschuldigt:

a) Kranke, Rekonvalescenten, schwächliche Personen, besonders auch solche, die wegen Magenschwäche bei der einen Mahlzeit nicht die gehörige Quantität nehmen können, Personen, die durch das Fasten Schwindel bekommen, nachts lange Zeit nicht schlafen können, welche die eheliche Pflicht nicht leisten könnten;

b) schwangere, säugende Frauen, die auch Fleisch essen dürfen, wenn es ihnen nötig ist, auch Frauen zur Zeit der Menstruation;

c) Arme, die auf einmal nicht soviel haben können, daß es ihnen zur Sättigung reicht;

d) junge Leute bis zum vollendeten 21. Lebensjahre und Greise vom Beginn des 60. Lebensjahres an, da die ersten wegen ihrer Entwicklung, die letzteren wegen ihrer Schwäche häufiger Speise bedürfen, und zwar gilt dies, selbst wenn im einzelnen Fall die betreffende Person schon oder noch zu fasten im stande wäre; denn das Gebot beachtet die Regel, nicht die Ausnahme. Manche nehmen probabiliter die Frauen schon mit 50 Jahren aus, weil sie früher altern und nicht soviel Speise zu sich nehmen können; eine Anschauung, die wenigstens praktisch uns zu manchen Milderungen dienen kann;

e) Arbeiter, die schwere Arbeiten verrichten, z. B. Landleute, Schmiede, Steinhauer, auch Dienstboten, die viele und anstrengende Arbeit haben; solche sind auch entschuldigt, wenn sie an dem einen oder andern Tage nicht arbeiten, weil sie die Nahrung brauchen, um ihre Kräfte zu erhalten. Dagegen ist es nicht erlaubt, freiwillig schwere Arbeit auf sich zu nehmen, um dem Fasten zu entgehen, oder wenn man sonst keine schwere Arbeit hat, sie gerade auf den Fasttag zu verlegen (vergleiche Bd. I. S. 65. n. 78);

f) diejenigen, welche eine Fußreise machen (etwa fünf Stunden im Tage oder auch zwei Stunden sehr anstrengenden Marsches). Wenn jedoch die Reise leicht verschoben werden kann, ist deswegen das kirchliche Fasten nicht zu unterlassen. Wer zu Pferde oder Wagen reist, ist nicht so leicht entschuldigt, wenn er nicht die Anstrengungen der Reise wirklich bedeutend empfindet und deswegen reichlichere Nahrung bedarf. Alex. VII. pr. 31: Excusantur absolute a praecepto ieiunii omnes illi, qui iter agunt equitando, utcumque iter agant, etiamsi iter necessarium non sit, et etiamsi iter unius diei conficiant. Derjenige, welcher ohne gerechte Ursache eine Reise oder eine andere mit dem Fastengebot unverträgliche Anstrengung unternommen hat, kann zwar, wenn er jetzt schwer ermüdet ist, Speise nehmen, weil ihm die Erfüllung des Gebotes moralisch unmöglich ist; aber er hat sich doch durch Herbeiführung des Hindernisses gegen das Fastengebot verfehlt;

g) entschuldigt sind Prediger, Beichtväter, Professoren, Krankenpfleger, Ärzte, Lehrer, Richter, alle diese jedoch nur, wenn sie durch ihr Fasten sonst an ihren Berufsarbeiten gehindert würden; denn die Kirche will nicht, daß eine fromme, notwendige oder nützliche Arbeit des Fastens wegen unterlassen werde. So können auch angestrengte Studien vom Fastengebot entschuldigen. Die Autoren meinen zwar, wenn man durch eine geringe Einschränkung seiner Studien das Fastengebot beobachten könne, so sei man dazu verpflichtet; aber eine geringe Einschränkung wird in der Regel nicht viel helfen, und bedeutend braucht man seine Studien nicht einzuschränken.

Im Zweifel, ob jemand wegen Arbeit vom Fasten entschuldigt sei, ist zu unterscheiden: a) wenn die Arbeit ihrer Natur nach eine schwere ist und an sich schon entschuldigt, spricht die Präsumption für die Freiheit, z. B. schmieden, pflügen, dreschen, Steine brechen, schwere Lasten tragen; b) wo die Arbeit nicht an sich, sondern nur per accidens entschuldigt wegen eines besonderen Umstandes, z. B. Schwäche der Person oder Schwierigkeit der Ausführung, steht im Zweifel die Präsumption für das Fasten.

II. Die Abstinenz vom Fleische außer dem Jejunium. Mit dem 207
Abstinenzgebot überhaupt beabsichtigt die Kirche die Entziehung von Speisen mit kräftig nährenden Eigenschaften oder die sinnlichen Begierden reizender Kraft. Das kirchliche Gebot verpflichtet an allen Freitagen des

Jahres, außer wenn Weihnachten auf einen Freitag fällt. An vielen Orten verpflichtet die Abstinenz auch am Samstag. Kontrovertiert wird unter den Autoren die Frage, ob die Abstinenz am Samstag ursprünglich allgemeines Kirchengebot war und nur durch Gewohnheit oder Dispens an einzelnen Orten abgeschafft sei (cf. Müller II. § 167; Münsterer Pastoralblatt 1890, Nr. 6 und 8. Besonders vgl. „consilium" von Innoc. III. Ballerini II. p. 819). Die Kontroverse hat praktische Bedeutung für den peregrinus, der in eine Diöcese kommt, wo die Abstinenz am Samstag noch beobachtet wird; wäre es allgemeines Kirchengebot, dann untersteht er auch als Fremder dem allgemeinen Gebot; ist es aber bloß partikuläre Gewohnheit, dann ist der Fremde, abgesehen vom Ärgernis, frei. Das Gebot der Abstinenz verpflichtet ebenfalls sub gravi, läßt jedoch parvitas materiae zu; was parvitas materiae ist, wird von den Autoren verschieden bestimmt. Aber 2 Unzen = ca. 60 Gramm scheint sicher als schwerer Gegenstand in diesem Gebot anzusehen zu sein.

Wo nicht Gewohnheit, Armut oder Dispens entschuldigt, ist es auch nicht erlaubt, die Speisen mit Tierfett zu bereiten. Der Genuß und Gebrauch von Magarine wurde für die Tage, an welchen der Genuß des Fleisches und Tierfettes unerlaubt ist, während Butter erlaubt ist, durch Dekret der S. C. Off. 6. Sept. 1899 gestattet. Wo der Gebrauch von Tierfett erlaubt ist, bezieht sich diese Erlaubnis eigentlich bloß auf Schweinefett; S. C. Off. 1. Mai. 1889 hat jegliche Art von Tierfett gestattet. Ob auch Fleischextrakt, als bloße Würze den Speisen zugesetzt, erlaubt sei, wird kontrovertiert.[1]

Das Gebot der Abstinenz sowohl an den Abstinenz- als an den eigentlichen Fasttagen verpflichtet alle Getauften, die den Vernunftgebrauch erlangt und das siebente Lebensjahr vollendet haben. Es entschuldigt aber von der Abstinenz:

1) Dispens, wie beim Jejunium. Sie steht den nämlichen Autoritäten zu. Nur hat Leo XIII. durch Dekret der S. C. Off. 5. Dec. 1894 den Bischöfen für immer die Fakultät erteilt, wenn auf einen Freitag oder Samstag Patrocinium oder Titularfest als gebotener Feiertag oder ein anderes feierliches Fest mit großem Konkurs oder ein außerordentlicher Markt fällt, von der Abstinenz zu dispensieren (oder sie zu anticipieren), mit Ausnahme der Fastenzeit, Quatember und Vigilien;

[1] In Maggis Suppenwürze ist keine Fleischsubstanz nachweisbar und dieselbe darum an Fasttagen erlaubt. Stöhr-Kannamüller S. 100.

2) die physische und moralische Unmöglichkeit, also sind entschuldigt

a) Arme, die essen dürfen, was sie erhalten, oder sonst arme Arbeiter, die sich ausreichende Fastenspeisen nicht verschaffen können;

b) Kranke, Leute mit schwachem Magen, welche Fastenspeisen nicht vertragen;

c) Ehefrauen, Kinder, welche sonst schwerem Unwillen des Mannes oder Vaters ausgesetzt wären, wenn nur dieser den Fleischgenuß nicht fordert als Zeichen der Verachtung der Religion oder des Kirchengebotes;

d) Reisende, welche in den Gasthöfen keine Fastenspeisen erhalten, anderswo nicht einkehren können; doch müssen sie ernstlich Fastenspeisen fordern;

e) Dienstboten, Taglöhner, denen keine anderen Speisen vorgesetzt werden, wenn sie ihre Herrschaft nicht ohne schweren Nachteil wechseln können.

Nach verschiedenen Entscheidungen der Pönitentiarie (Müller II. § 167) kann der Hausvater nicht deswegen, weil ein Familienglied dispensiert ist, die Dispens auf die ganze Familie ausdehnen; ebenso können, wenn der Hausvater dispensiert ist, nicht eo ipso auch Frau und Kinder Fleisch genießen. Oft aber wird moralische Unmöglichkeit die ganze Familie entschuldigen, weil die Mittel fehlen, eine doppelte Mahlzeit zu bereiten, oder weil der Hausvater Frau und Kinder zum Fleischessen zwingt oder eine andere Mahlzeit nicht beschaffen will.

3. Die Unmäßigkeit (gula) ist die unordentliche Begierde nach 208
Speise und Trank. Sie hat unter sich zwei Arten: comessatio, Unmäßigkeit im Essen, ebrietas, Unmäßigkeit im Trinken. Ein Exceß aber kann in fünffacher Weise eintreten: 1) quoad quantitatem, wenn man mehr ißt und trinkt, als sich gebührt; 2) quoad qualitatem, wenn man nach allzu ausgesuchten und kostbaren Speisen und Getränken verlangt über Stand und Stellung hinaus; 3) quoad modum, wenn man allzu gierig und hastig Speise und Trank nimmt; 4) quoad tempus, wenn man öfter, als gut, oder zur Unzeit ißt oder trinkt; 5) quoad finem, wenn man ißt und trinkt bloß um der Lust willen; dies thut aber, wer positiv die höheren Ziele ausschließt (vgl. Bd. I. S. 251 n. 247).

Die Unmäßigkeit in allen diesen Arten ist als Exceß im Erlaubten an sich nur läßliche Sünde. Per accidens kann durch einen Umstand eine schwere Sünde einer andern Species hinzutreten, so also: 1) wenn man aus Unmäßigkeit das kirchliche Fasten- oder Abstinenzgebot schwer verletzt, 2) wenn dadurch die Gesundheit schwer geschädigt wird, 3) wenn schweres Ärgernis daraus hervorgeht, 4) wenn eine Unfähigkeit zur

Erfüllung wichtiger Pflichten daraus folgt, 5) wenn man in den Genuß von Speise und Trank sein letztes Ziel setzte.

Als schwere Sünde sieht es Reuter (Neoconf. p. II. c. 2. n. 83) und andere auch an, sich zum Brechen zu reizen, um weiter essen oder trinken zu können. Es sei mehr als tierisch und des Christen unwürdig; allein es scheint hier doch bloß ein Essen oder Trinken solius voluptatis causa vorzuliegen, und darum, wenn auch etwas sehr Indecentes, doch nur eine bedeutendere läßliche Sünde; leicht aber kann Ärgernis dazu kommen, das aber, wenn es sich um die Verleitung zur nämlichen Sünde handelt, ebenfalls nur läßliche Sünde ist.

Was insbesondere die ebrietas, Trunkenheit, angeht, so ist sie Todsünde, wenn sie vollkommen ist (ebrietas perfecta), d. h. eine vollständige Störung des Vernunftgebrauchs um des bloßen Genusses willen herbeiführt. 1. Cor. 6. 10: Neque ebriosi regnum Dei possidebunt. Natürlich muß man die volle Trunkenheit auch vorausgesehen haben. Wenn sie eintritt, weil man die Stärke der Getränke nicht kannte und glaubte, mehr vertragen zu können, ist sie bloß läßliche Sünde. Diese Voraussicht ist bei demjenigen wenigstens im allgemeinen als vorhanden anzunehmen, welcher sich regelmäßig zu betrinken pflegt. Wenn man eine solche Quantität von geistigen Getränken zu sich nimmt, daß die volle Trunkenheit daraus folgen kann, ist die Sünde gegeben, auch wenn man sich vorher schlafen legt. Denn die Ursache ist bereits gesetzt, per accidens nur tritt die Folge nicht ein. Ferner, die aus dem Schlafe allein folgende Bewußtlosigkeit läßt sich leicht heben, nicht so die aus der Trunkenheit folgende.

Als Zeichen der vollen Trunkenheit führen die Autoren an: 1) nescire distinguere bonum a malo, 2) non recordari de dictis aut factis in ebrietate, 3) agere omnino insolita quae scilicet nunquam alias sana mente agi solent. Nicht als sichere Zeichen der vollen Trunkenheit werden angesehen: haesitatio linguae, titubatio pedum, visus obiectorum duplicium aut in gyrum se vertentium.

Aus wichtiger Ursache ist es erlaubt, sich indirekt zu berauschen, d. h. geistige Getränke zu nehmen, um eine Krankheit zu vertreiben, auch wenn man eine Störung des Bewußtseins voraussieht, weil diese per accidens erfolgt. Ob es aber erlaubt ist, zu diesem Zwecke die Berauschung direkt zu beabsichtigen, wird kontrovertiert, ist jedoch zu bejahen. Nach dem hl. Thomas besteht das Fehlerhafte in potu superfluo et ex sola vini voluptate (1. 2. q. 88. a. 5. ad 1); ferner ist der Gebrauch der Vernunft zwar ein hohes Gut, und sich desselben ohne Grund berauben um des bloßen Weingenusses willen, eine schwere

Sünde, aber höher als der ununterbrochene Vernunftgebrauch steht Leben und Gesundheit. Ebenso muß man praktisch zugeben (gegen andere), daß es erlaubt ist, sich zu berauschen, um die Sinne zu betäuben, damit man die Schmerzen einer Operation nicht fühle, sogut die Anwendung von Opium, Chloroform oder andern narkotischen Mitteln erlaubt ist. Daraus würde aber auch folgen, daß man sich berauschen darf, um einer von außen kommenden Lebensgefahr zu entgehen, z. B. einer Todesdrohung.

An sich ist es keine schwere Sünde, viel zu trinken, wenn man des Trinkens gewohnt ist; per accidens kann eine schwere Sünde des Ärgernisses, der Verschwendung des der Familie nötigen Vermögens hinzukommen.

Eine schwere Sünde ist es natürlich, auch einen andern zur vollen Trunkenheit zu verleiten, sei es auch als Gast, durch Vortrinken, Einschenken u. s. w. Dagegen kann man 1) zur Trunkenheit, auch zur formalen, den verleiten, der bereits zu einem größeren Übel entschlossen ist, 2) leichter kann man aus sehr wichtiger Ursache eine Gelegenheit auch zur formalen Trunkenheit setzen, 3) umsomehr aus wichtiger Ursache den andern zu einer für ihn schuldlosen Trunkenheit verleiten, nämlich aus einer Ursache, welche jenes physische Übel als unbedeutend erscheinen läßt, z. B. um aus dem Kerker zu kommen oder um ein großes Geheimnis zu erfahren, das der andere ungerechterweise uns vorenthält (vgl. oben S. 52 ff.).

Für den Seelsorger ist zu merken, daß bei sehr vorgeschrittener Neigung zur Trunksucht nur noch der Arzt durch vollständige Absperrung des Betreffenden heilend eintreten kann. — Wegen der zahlreichen gesundheitlichen, sittlichen und socialen Schäden, welche aus der Trunksucht folgen, verdient die moderne Mäßigkeitsbewegung alle Förderung. Ein verkehrtes Mittel gegen die Trunksucht aber ist die in neuerer Zeit vorgeschlagene Annahme der Trunkenheit als erschwerenden Umstandes bei gerichtlicher Beurteilung eines Verbrechens. Die Trunkenheit kann ja eventuell als specielles Vergehen gestraft werden; dagegen bringt die Trunkenheit, insofern sie Ursache der Handlung ist, immer eine Minderung der Freiwilligkeit, also auch der Verantwortlichkeit mit sich. 1) Ist sie eine vollständige und hebt sie den Vernunftgebrauch ganz auf, dann ist die Handlung unfreiwillig und in keiner Weise zurechenbar, selbst wenn die Trunkenheit verschuldet ist. 2) Mindert sie den Vernunftgebrauch teilweise, dann ist auch teilweise die Freiwilligkeit oder Verantwortlichkeit der Handlung gemindert. 3) Dagegen trägt jemand die volle Verantwortung,

wenn er die Trunkenheit zu dem Zwecke herbeiführt, um das Verbrechen ungescheuter, leichter zu begehen, und ist wenigstens indirekt verantwortlich für dasjenige, was er in der Trunkenheit thut, wenn er es wenigstens im allgemeinen vorausgesehen hat. Als vorausgesehen ist anzunehmen, was der Trunkene auch sonst in der Trunkenheit zu thun pflegt, oder wozu er sich sehr geneigt weiß, weil man in der Trunkenheit gern thut, wozu man neigt. H. A. Tr. 8. n. 8. S. Th. 2. 2. q. 150. a. 4. Das B. G. B. § 827 sieht die aus schuldbarer Trunkenheit begangenen schädigenden Handlungen an, wie die aus Nachlässigkeit hervorgegangenen.

Reuter (p. II. c. I. n. 87) hält es auch für eine Todsünde, sich durch Tabak zu betäuben und des Vernunftgebrauches zu berauben.

209 Was die Anwendung der übrigen narkotischen Mittel, Morphium, Chloroform angeht (sei es von seiten des Arztes oder der Kranken), so ist sie:

1) unerlaubt, wenn bei Sterbenden das Leben abgekürzt oder der Sterbende des klaren Bewußtseins beraubt wird; ersteres ist Mord, auch wenn der Sterbende nur noch kurze Zeit zu leben hätte, letzteres hindert die Vorbereitung auf den Tod. Der Christ soll mit Bewußtsein dem Tode entgegengehen, wie auch der Heiland jedes betäubende Getränk vor der Kreuzigung abgelehnt hat („Noluit bibere" Matth. 27. 34); ferner kann es sein, daß der Kranke, auch trotz Empfangs der Sterbesakramente, noch nicht hinreichend vorbereitet ist;

2) sie ist unerlaubt, wenn fortgesetzt bei chronischen Krankheiten wegen der schweren geistigen, körperlichen, sittlichen Folgen (Morphinismus);

3) sie ist erlaubt zur Linderung der Schmerzen bei Sterbenden, ohne Kürzung des Lebens und Schwächung des Bewußtseins und bei akuten Krankheiten;

4) sie ist erlaubt als wirkliches Heilmittel oder als Mittel zum Gelingen von Operationen. Vgl. das Verbot des Anbaues, Verkaufs, Genusses von Opium und seine Gestattung als Medizin. S. C. Inquis. 29. Dec. 1891.

§ 99. Die Keuschheit.

210 1. Keuschheit (castitas) im weiteren Sinne bedeutet die Reinheit der Seele von jeder unordentlichen Liebe oder Lust des Begehrungsvermögens oder von jeder Sünde (c. spiritualis). 2. Cor. 11. 2: Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. S. Aug., De mend. c. 20. n. 41: Est enim animi castitas amor

ordinatus non subdens maiora minoribus. Ihr Gegensatz ist die geistliche Unzucht (fornicatio spiritualis), durch welche der Mensch mit Lust den geschaffenen Dingen sich hingiebt gegen Gottes Gebot.

Die Keuschheit im engeren Sinne als besondere sittliche Tugend ist jene Tugend, durch welche der Mensch die Liebe und den Gebrauch der geschlechtlichen Lust nach den Regeln der richtigen Vernunft lenkt oder ganz darauf verzichtet. Sie schließt also in sich die Enthaltung von jeder unerlaubten und den geregelten Gebrauch der erlaubten geschlechtlichen Lust oder auch die Enthaltung davon. Man unterscheidet

1) die castitas imperfecta, die unvollkommene Keuschheit, teilweise oder zeitweilige Enthaltung von der geschlechtlichen Lust, und zwar a) die eheliche Keuschheit (c. coniugalis), welche in der Ehe sich von allem unerlaubten Geschlechtsgenuß enthält und den erlaubten in der rechten Weise gebraucht; b) die c. vidualis, wenn jemand nach Auflösung der Ehe oder nach früheren schweren Unzuchtssünden sich jeder geschlechtlichen Lust enthält. Diese unvollkommene Keuschheit wird übertroffen von der 2) vollkommenen Keuschheit (castitas perfecta), welche in der immerwährenden Enthaltung von jeder erlaubten und unerlaubten geschlechtlichen Lust besteht und Jungfräulichkeit (virginitas) genannt wird.

Die Vorzüglichkeit der Keuschheit ergiebt sich aus der Heftigkeit der geschlechtlichen Lust, deren Bezähmung darum auch eine besondere sittliche Kraft fordert. Sie befähigt den Menschen vor allem zu geistiger Thätigkeit, aber auch zu Gebet und Tugend. Sie macht zum Liebling Gottes und der Menschen. Sap. 4. 1, 2.

Ein Teil der Keuschheit ist die Schamhaftigkeit (pudicitia), die Regelung solcher äußeren Akte, welche in mehr entfernter Weise auf das Geschlechtsleben sich beziehen, wie Berührungen, Küsse, Blicke, Reden.

2. Die Jungfräulichkeit schließt ein Dreifaches in sich: 1) die körperliche Unversehrtheit (integritas corporalis s. signaculi virginalis), welche sich aber rein accidentell verhält, weil eine gewaltsame oder zufällige Verletzung die Jungfräulichkeit nicht aufhebt; 2) die Freiheit von vollendeter geschlechtlicher Lust; sie ist das Materielle der Tugend; 3) den Vorsatz, immer sich vor dieser Lust zu bewahren; er ist das Formelle der Jungfräulichkeit. Ohne diesen Vorsatz ist die Jungfräulichkeit nicht eine besondere sittliche Tugend, wie z. B. bei jungen Leuten, die sich vor Sünden der Unkeuschheit bewahrt haben, aber den Vorsatz haben, später zu heiraten, castitas iuvenilis, die sich von der

gewöhnlichen Keuschheit nicht specifisch unterscheidet. In Bezug auf ihr materielles oder formelles Moment kann die Jungfräulichkeit auch dem Manne zukommen.

Die Jungfräulichkeit ist eine von der gewöhnlichen Keuschheit specifisch verschiedene Tugend, weil es eine besondere sittliche Würde, aber auch eine besondere Schwierigkeit bezeichnet, sich von jeder geschlechtlichen Lust für immer frei zu bewahren. Zur Tugend der Jungfräulichkeit gehört es an sich nicht, daß der Wille, sie zu bewahren, durch ein Gelübde ausgedrückt werde; es genügt der feste Vorsatz, sie das Leben hindurch zu bewahren; jedoch wird sie durch das Gelübde, insbesondere durch das feierliche, vollkommener. Die Jungfräulichkeit gewinnt aber ihren sittlichen Vorzug dadurch, daß sie der geschlechtlichen Lust sich enthält, um ihre Liebe ganz und ungeteilt Gott zuzuwenden.

Denn an sich betrachtet, hat diese Enthaltung keinen sittlichen Wert, weil sie die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes nicht fördert; darum sagt auch der hl. Thomas, daß im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit die Jungfräulichkeit keine Tugend gewesen wäre, weil der geschlechtliche Umgang die Erhebung des Geistes zu Gott nicht gehindert hätte. Gott selbst ist ja der Urheber der geschlechtlichen Zuneigung von Mann und Weib, und darum wäre auch im Zustande der ursprünglichen Gerechtigkeit die geschlechtliche Lust vorhanden gewesen, aber so, daß sie vollständig unter Leitung der Vernunft gestanden hätte (1. 2. q. 54. a. 1. ad 3; 1. q. 91. a. 1; q. 98. a. 2; q. 99. a. 2. ad. 3). Im Zustande der gefallenen Natur aber hat die Jungfräulichkeit einen Vorzug vor der gewöhnlichen Keuschheit, speciell auch vor der ehelichen Keuschheit. (Matth. c. 19; 1. Cor. 7. 25 seqq.)

Apoc. 14. 3 wird der Jungfräulichkeit ein besonderer Lohn verheißen, was ein Beweis ist, wie sehr sich die Jungfräulichkeit über die gewöhnliche Keuschheit erhebt. Daraus aber folgt nicht, daß die Keuschheit die höchste Tugend, noch daß ihr Lohn der größte sei: denn die theologischen Tugenden und die Tugend der Religion, deren Akt die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen ist, gehen der Keuschheit vor, die der Mensch ja nur bewahrt, um mit den göttlichen Dingen sich beschäftigen zu können (S. Th. 2. 2. q. 152. a. 5); und die Belohnung einer Verehelichten kann größer sein als die einer Nichtverheirateten nach dem verschiedenen Grade der Liebe, den sie erreicht haben, und das Martyrium, wo der Mensch alles, auch das Leben, um Gottes willen hingiebt, ist ausgezeichneter als die Jungfräulichkeit.[1] Diese Aureole erhalten aber

[1] S. Th. 2. 2. q. 152. a. 5. ad 3: Dicendum quod virgines sequuntur agnum, quocumque ierit, quia imitantur Christum non solum

bloß diejenigen, welche die Jungfräulichkeit vorsätzlich, mit oder ohne Gelübde, nicht aber diejenigen, welche sie nur materiell bewahrt haben. Die Vorzüge der Jungfräulichkeit vor der Ehe beweist aber der heil. Thomas also: Höher steht das göttliche Gut als das menschliche, höher das Gut der Seele als das des Leibes, höher das kontemplative als das thätige Leben. Die Jungfräulichkeit aber bezieht sich auf das Gut der Seele im kontemplativen Leben, das in der Betrachtung Gottes besteht, die Ehe nur auf das Gut des Leibes, d. i. die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes und das thätige Leben (S. Th. 2. 2. q. 154. a. 4; q. 155. a. 4; cf. a. 1).

Die Jungfräulichkeit wird unwiederbringlich verloren durch den ehelichen Geschlechtsverkehr und jede vollendete Sünde der Unkeuschheit, sei sie mit andern, sei sie allein vollbracht; denn Gott selbst kann nicht machen, daß, wer einmal diese Sünde vollbracht hat, sie nicht vollbracht habe. Sie wird wiederbringlich verloren durch jede nicht vollendete Sünde der Unkeuschheit, bei welcher also nicht seminis effusio oder volle geschlechtliche Befriedigung eingetreten ist, und durch den Vorsatz zu heiraten.

Wenn jemand, der gegen die Keuschheit gesündigt hat, in der Beichte fragt, ob durch seine Sünde die Jungfräulichkeit unwiederbringlich verloren sei, so soll der Beichtvater die Frage nicht schlechthin bejahen, da dies den Pönitenten niederschlagen und bewirken kann, daß er in Zukunft um so ungescheuter sündigt, sondern er möge ausweichend antworten, jede Sünde könne durch Buße gut gemacht werden, und Gott benütze unsere Übel, damit Gutes daraus hervorgehe. Eine andere von den Autoren behandelte Frage ist es, ob eine Person, welche heimlich die körperliche Integrität verloren hat, wenn sie in ein Kloster tritt, wo die Sitte besteht, die Jungfrauen feierlich zu konsekrieren und ihnen den Schleier zu reichen, ihren Fehler gestehen müsse. Die Autoren sind uneins in der Beantwortung dieser Frage; praktisch aber kann man sagen, daß eine solche Person nicht verpflichtet ist, diesen Fehler zu offenbaren und sich von der Konsekration zurückzuhalten.

---

in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis et ideo in pluribus sequuntur agnum. Non tamen oportet quod magis de propinquo; quia aliae virtutes faciunt propinquius inhaerere Deo, per imitationem mentis. Canticum autem novum quod solae virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata (vgl. Bd. I. S. 32 n. 40).

§ 100. Die Unkeuschheit.

Vorbemerkung. Gleich dem hl. Alfons mahnen wir die Studierenden der Theologie, diesen Gegenstand (§ 100 ff.) nicht zu studieren, bis die Notwendigkeit der unmittelbaren Vorbereitung auf die Verwaltung des Bußsakramentes drängt. Die katholische Moraltheologie kann sich der Aufgabe nicht entschlagen, gleich der Medizin und Jurisprudenz, auch diese schlüpfrige Materie zu behandeln, natürlich mit dem ganzen sittlichen Ernst, wie er der heiligen Wissenschaft gebührt; auch die pathologischen Zustände der Seele verlangen verschiedene Heilmittel, je nach der verschiedenen Art der Krankheiten, und das Urteil im Bußgericht und die aufzuerlegenden Pflichten modifizieren sich nach den verschiedenen Vergehen, deren der Pönitent sich schuldig bekennt. Mögen die Gegner immerhin in gewohnter Unkenntnis katholischer Dinge, hier der Verwaltung des Bußsakramentes, oder in bekannter sittlicher Heuchelei oder in ebenso offenkundiger unsittlicher Lüsternheit diese Partieen der katholischen Moral ausschreiben und einem Leserkreis zugänglich machen, für den sie nie bestimmt sind, um anscheinend die katholische Moral zu diskreditieren, thatsächlich aber die Leser zu korrumpieren, dem katholischen Moraltheologen obliegt die Pflicht, dem Verwalter des Bußgerichts in dieser schwierigen Materie ein richtiges Urteil zu ermöglichen und ihn vor gefährlichen Mißgriffen zu bewahren.

211 1. Unkeuschheit (luxuria) ist das ungeordnete Begehren oder der ungeordnete Genuß der geschlechtlichen Lust. Darum fallen andere sinnliche Begierden oder andere sinnliche Lüste nicht unter den Begriff der Unkeuschheit.

Lust (delectatio) ist quies motus oder die Ruhe des Begehrungsvermögens im erreichten Gut. Da es nun ein doppeltes Begehrungsvermögen giebt, das vernünftige und das sinnliche, so unterscheidet man auch eine doppelte Lust, die geistige, welche den Thätigkeiten des Geistes folgt und gewöhnlich Freude genannt wird, und die körperliche, sinnliche (sensitiva), welche durch die Sinne genossen wird. Die sinnliche Lust ist wieder

a) rein sinnliche, organische, natürliche Lust (pure sensibilis s. organica s. sensitiva, naturalis), welche aus der Verhältnismäßigkeit und Gleichförmigkeit (proportio et conformitas) eines Sinnenobjekts mit dem Sinnesorgan (Auge, Ohr, Gefühl, Geschmack) entsteht, z. B. aus der Berührung eines zarten Gegenstandes, eines seidenen Tuches, aus einem Trunk frischen Wassers, aus dem Geruch einer Blume, aus dem Anhören angenehmer Musik;

b) geistig-sinnliche Lust (spiritualis sensibilis), welche aus einem ehrbaren Affekte mit körperlicher Erregung in der Herzgegend hervorgeht;

c) fleischlich-sinnliche Lust (carnalis sensibilis), die aus einem weniger ehrbaren, wenn auch nicht geschlechtlichen Affekte mit der nämlichen Erregung hervorgeht;

d) geschlechtliche Lust (venerea s. carnalis), welche durch Erregung der der Erzeugung dienenden Organe entsteht und den Geschlechtsverkehr, und was sich darauf bezieht, zu begleiten pflegt; sie wird im gewöhnlichen Leben oft auch einfachhin sinnliche Lust genannt. Die hier gegebene Begriffsbestimmung ist festzuhalten, damit man das im Verlaufe der Abhandlung zu Sagende verstehe. Die geschlechtliche Lust ist an sich nichts Sündhaftes; sie ist von Gott selbst dem Geschlechtsverkehr, welcher der Erhaltung des Menschengeschlechtes dienen soll, beigegeben, damit die Menschen zu diesem Akte angelockt werden, der in seinen Folgen soviel Lästiges mit sich bringt, wie die Beschwerden der Schwangerschaft, die Schmerzen der Geburt, die Ernährung und Erziehung der Kinder. Wenn also jemand die geschlechtliche Lust genießt in vernünftiger Weise, d. i. in Hinordnung auf den von der Natur gewollten Zweck, der sich nur in der Ehe erreichen läßt, und in der rechten, von der Vernunft geforderten Weise, dann ist dieser Genuß nicht sündhaft. So oft aber jemand die geschlechtliche Lust begehrt oder genießt in unvernünftiger Weise, so ist dies eine Sünde der Unkeuschheit.

Unschamhaftigkeit, Unehrbarkeit (impudicitia) ist die Unordnung in den äußeren Akten, die mehr in entfernterer Weise dem Geschlechtsleben dienen. An sich ist die Unschamhaftigkeit von der Unkeuschheit verschieden, weil ihre Akte nicht notwendig mit geschlechtlicher Lust verbunden sind und erlaubt sein können; da sie aber sehr leicht dazu führen, so werden dieselben von den Sünden der Unkeuschheit gewöhnlich nicht unterschieden.

Die Akte der Unkeuschheit werden unterschieden:

1) in vollendete oder unvollendete, vollendete, insofern sie ihr letztes Ziel, effusio seminis, oder volle Befriedigung erreichen (actus consummati luxuriae), und unvollendete, wo dieses Ziel nicht erreicht wird (actus non consummati);

2) natürliche und widernatürliche, erstere, welche der Natur nicht widersprechen, weil eine menschliche Zeugung folgen kann; letztere, welche der Natur widersprechen, insofern eine Zeugung verhindert wird, weil die von der Natur geforderten Bedingungen nicht eingehalten werden. Die der Natur entsprechenden Akte entnehmen ihre Sündhaftigkeit vorzüglich daraus, daß durch dieselben die Erziehung der Nachkommenschaft gehindert wird. Es kann dann aber noch von anderer Seite eine neue

Sünde hinzutreten, insofern das Band der Ehe oder des Gelübdes oder die Pietät oder die Gerechtigkeit überhaupt entgegensteht.

212 2. Die Unkeuschheit als eine Sünde, die sich auf einen hochwichtigen Gegenstand, d. i. auf die Erhaltung des Menschengeschlechtes, bezieht, ist ex genere suo eine Todsünde und unter die schwereren Sünden zu rechnen. 1. Cor. 6. 20; Gal. 5. 19, 21. Es entsteht hier die Frage, ob es in der Unkeuschheit eine parvitas materiae gebe, ob Unkeuschheit wegen des geringfügigen Gegenstandes eine läßliche Sünde sein könne.

1. Satz. Es giebt keine parvitas materiae in der luxuria directe quaesita. Jede geschlechtliche Lust also, welche direkt, freiwillig, überlegt, wissentlich gesucht oder überlegt zugelassen wird, ist eine Todsünde, weil jede geschlechtliche Lust auf die Pollution und copula als ihr Ziel hingeordnet ist oder weil diese Lust den Menschen immer in die Gefahr schwer zu sündigen bringt.[1] Alex. VII. pr. 40: Est probabilis opinio quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis; und S. R. Off. 4. Febr. 1611: Cum in rebus venereis non detur parvitas materiae. So ist es also schon schwere Sünde, die Hand einer Frauensperson zu berühren, leicht Obscönes zu lesen oder anzuschauen, wenn es geschieht wegen der geschlechtlichen Lust oder mit der nächsten Gefahr, in dieselbe einzuwilligen; so kurz und gering auch diese Lust sein mag. Die luxuria directa ist also von seiten des Objektes peccatum mortale ex genere suo toto; sie kann aber doch von seiten des Subjektes läßliche Sünde sein ob imperfectionem actus, wegen unvollkommener Aufmerksamkeit und Willenszustimmung, wie z. B. bei einem Halbschlafenden; ja, sie kann ohne jede Sünde sein, wenn der Akt aus unüberwindlicher Unwissenheit für erlaubt angesehen wird.

2. Satz. Die luxuria indirecta läßt parvitas materiae zu, d. h. sie ist schwere oder läßliche Sünde, je nachdem die Gefahr der Einwilligung eine nächste oder eine entfernte ist. Diese Gefahr kann begründet sein a) in dem Gegenstande, welcher seiner Natur nach geeignet ist, heftige geschlechtliche Erregung hervorzubringen; oder b) in der Disposition des betreffenden Subjektes. Es ist also schwere Sünde, ohne entsprechend wichtige Ursache eine Handlung vorzunehmen, mit

[1] Noldin, De sexto praecepto p. 11.

welcher die nächste Gefahr der Einwilligung in die geschlechtliche Lust verbunden ist.

Darum stellt Lehmkuhl (I. 863) folgende drei praktische Sätze betreffs der luxuria indirecta auf: a) das, was gewöhnlich die Menschen unter ähnlichen Umständen sehr zu erregen pflegt, kann ohne schwere Sünde außer dem Notfall von niemand überlegt geübt werden, wenn er nicht wegen seiner besonderen Disposition weiß, daß er diese Erregung nicht verspüren werde; b) das, was gewöhnlich die Menschen sicher nur leicht erregt, braucht, abgesehen von der Gefahr der Zustimmung oder verkehrter Intention, niemand sub gravi zu meiden, auch wenn jemand wegen seiner besonderen Disposition leichter erregt wird; c) das, was seiner Natur nach nicht gerade leichten, aber auch nicht gerade schweren Einfluß auf eine geschlechtliche Erregung hat, müssen diejenigen sub gravi meiden, die wissen, daß sie dadurch fast immer schwer erregt werden. Daraus folgt: eine Ursache, die nur leicht einwirkt, aus Scherz, Leichtsinn, Mutwillen setzen ist läßliche Sünde; eine solche Ursache aber, wenn sie nicht ganz leicht ist, besonders wenn eine Erregung bereits erfolgt ist, ohne Ursache absichtlich fortsetzen oder aus ihr sinnliche Lust suchen, ist immer gefährlich und leicht schwere Sünde; nicht sogleich davon ablassen, kann aber noch nicht als schwere Sünde erklärt werden.

3. Daraus geht hervor, wie verkehrt die Prediger, Katecheten, 213
Beichtväter handeln, welche, besonders vor Ungebildeten, so oft die Behauptung aufstellen, alle Sünden gegen das sechste Gebot seien Todsünden. Denn von seiten des Subjektes, das nur indirekt die luxuria will oder nur halb zustimmt, kann in vielen Fällen nur eine läßliche Sünde vorhanden sein; denn etwas anderes ist es, zu sagen, der Gegenstand sei immer schwer und die Sünde sei immer schwer. Wenn man ferner sagt, alle Sünden gegen die Keuschheit seien schwer, so gilt das nicht von den Sünden gegen die Schamhaftigkeit, Ehrbarkeit, die zur Unkeuschheit führen können. Da aber die gewöhnlichen, ungebildeten Leute nicht zwischen Unkeuschheit, Sinnlichkeit, Unehrbarkeit unterscheiden, so ist es nicht gut, so nachdrucksvoll zu betonen, alle Sünden der luxuria directa seien schwere Sünde. Eine solche Unklugheit bewirkt, daß einmal infolge irrigen Gewissens viele schwere Sünden begangen, oder daß oft diejenigen, welche man für schwer hält, aber nur halbfreiwillig begangen hat, in der Beichte sakrilegisch verschwiegen, oder daß wenigstens viele Ängste und Skrupel erregt werden.

4. Eine dritte Frage entsteht hier, ob es in materia luxuriae 214
eine unüberwindliche Unwissenheit geben kann.

1) Da die Vorschriften der Keuschheit zu den vorzüglichsten Geboten des Naturgesetzes gehören, so kann es bei den schweren Sünden

der Unkeuschheit, besonders den äußerlich vollbrachten, regelmäßig eine unüberwindliche Unwissenheit nicht geben. Wer also solche Sünden in seinen Beichten verschwiegen hat und Unwissenheit vorschützt, verdient nicht leicht Glauben, ist vielmehr zur Wiederholung der Beichten anzuhalten. Dies gilt auch bei Knaben und Mädchen, die oft schon sehr verdorben sind.

2) Nichtsdestoweniger aber muß man zugeben, daß es auch auf diesem Gebiet eine unüberwindliche Unwissenheit geben kann, bei Kindern sowohl als bei Erwachsenen.

Bei Kindern ist dies nicht zu leugnen, daß sie vieles für Spielerei und Unart ansehen, ohne eine schwere Sünde darin zu erkennen, z. B. wenn sie andere berühren, andere unrein ansehen oder sich ansehen lassen. Solche Dinge braucht man also später nicht zu beichten, wenn man sie nicht mit der klaren Erkenntnis oder wenigstens dem Zweifel an einer Todsünde begangen hat. Aber auch bei Erwachsenen kann eine solche unüberwindliche Unwissenheit vorkommen, besonders bei solchen, welche eine christliche und bessere Erziehung nicht genossen haben; freilich, was die schweren äußeren Sünden angeht, regelmäßig doch bloß bei ungebildeten Menschen unter gewissen Umständen für kurze Zeit. Häufig kann dies der Fall sein bei der Pollution und auch beim Mißbrauch der Ehe.

Eine weitere Frage kann sein, ob man bei dem, welcher die Sündhaftigkeit des äußeren Werkes erkennt, eine unüberwindliche Unwissenheit annehmen kann betreffs einer inneren Sünde, die sich auf einen solchen Akt bezieht, z. B. betreffs eines Gedankens, einer Begierde nach Fornikation. Soweit es sich um einen wirksamen Vorsatz handelt, etwas Derartiges zu thun, ist eine unüberwindliche Unwissenheit nicht zuzulassen; denn wer den Akt selbst für unerlaubt hält, kann den Vorsatz, ihn zu begehen, nicht für erlaubt halten. Man kann höchstens zugeben, daß er bei der Vorbereitung auf die Beichte unüberwindlicherweise nicht an die Sündhaftigkeit eines nicht ins äußere Werk übergeführten Vorsatzes gedacht hat. Wo es sich aber um bloße Gedanken oder unwirksame Begierden handelt, kann leichter eine unüberwindliche Unwissenheit angenommen werden, obwohl man auch hier dem Pönitenten nicht immer trauen darf.

Wenn man nun fragt, wo vorzüglich eine bona fides angenommen werden dürfe, so antwortet Berardi (De recid. n. 232): a) Sehr viele Ungebildete halten die unreine Lust, die nicht durch Berührung hervorgerufen wurde, nicht für schwere Sünde; b) sehr oft existiert bona fides betreffs der Unordnungen im Gebrauch der Ehe, so daß manche auch den Onanismus für erlaubt halten, und viele überhaupt glauben, in der Ehe sei alles erlaubt; c) viele junge Leute kennen, wenigstens eine Zeitlang,

nicht die schwere Sündhaftigkeit der Pollution; d) Knaben, Mädchen nicht die Sündhaftigkeit der gegenseitigen Berührungen, wenn sie im nämlichen Bette schlafen, u. s. w.

Da aber, wie wir gehört haben, wenigstens bei den schwereren Fehlern nicht leicht eine unüberwindliche Unwissenheit angenommen werden kann, so obliegt es den Seelsorgern, mit klaren und bestimmten Worten Knaben und Mädchen über diese Sünde zu belehren, zwar mit aller Keuschheit und der diesem Alter gebührenden Ehrfurcht, aber doch mit solcher Klarheit, daß sie die natürlichen oder unanständigen Akte, die keine oder höchstens läßliche Sünde sind, von den unkeuschen unterscheiden können. Dadurch werden sie 1) rechtzeitig vor den Unkeuschheitssünden zurückgeschreckt, brauchen nicht, zu spät gewarnt, den Verlust der Keuschheit zu beklagen; 2) es wird verhütet, daß sie natürlich indecente Akte für schwer sündhaft ansehen, infolge irrigen Gewissens dann auch wirklich schwer sündigen und solche Dinge vielleicht sakrilegisch in der Beichte verschweigen; 3) diejenigen, welche bisher noch ohne Schuld eine schlechte Gewohnheit angenommen haben, werden rechtzeitig aufmerksam, ehe die Gewohnheit zu tief gewurzelt und ihre Ausrottung moralisch unmöglich ist.

Betreffs der Frage, wieweit man solche in bona fide befindliche Pönitenten im Beichtstuhle aufklären solle, giebt Berardi (l. c. n. 234) folgende Regeln: 1) Wo der Sündigende mehreren schweres Ärgernis giebt, ist er immer aufzuklären. 2) Junge Leute, die bona fide Pollution oder sonst eine unkeusche Sünde üben, sind immer zu mahnen, weil die unüberwindliche Unwissenheit bald aufhört, die Sünde sonst zu tief einwurzelt, die Gesundheit schweren Schaden leidet. 3) Eheleute, die betreffs des Gebrauchs der Ehe bona fide sind, soll man darin belassen, weil die Gelegenheit zur Sünde ihnen so nahe liegt, zumal wenn der richtige Gebrauch der Ehe ihnen unmöglich oder sehr lästig geworden ist. 4) Oft kennen gewöhnliche Leute nicht, daß im Ehebruch eine besondere, neue Sünde liegt, wenigstens was die nicht vollendeten Sünden, Gedanken, Begierden, Berührungen angeht, und hier kann es gut sein, von dieser specifischen Bosheit der Gedanken und Begierden nicht zu reden.

§ 101. Die vollendeten Handlungen der natürlichen Unkeuschheit.

1. Die Fornikation ist concubitus humanus soluti cum 215
soluta ex mutuo consensu aptus per se ad generationem. Wenn auch einige wenige Moralisten glaubten, die Fornikation sei naturrechtlich nicht oder wenigstens nicht schwer verboten, so ist es doch communissima und certa, daß sie sowohl nach natürlichem als göttlichem Rechte verboten ist, weil sie die gebührende Erziehung und Bildung der Kinder hindert. Innoc. XI. pr. 48: Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum

esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur. Matth. 15. 19; Rom. 1. 29; 1. Cor. 6. 13 seqq., wo der Apostel folgende Gründe für die sittliche Schlechtigkeit der Fornikation angiebt: 1) sie hindert die glorreiche Auferstehung unsers Leibes; 2) sie ist eine Unehre gegen Christus, dessen Glied auch unser Leib ist; 3) der Betreffende sündigt gegen seinen eigenen Leib, dem er nicht bloß die übernatürliche, sondern auch die natürliche Schönheit raubt; 4) man verletzt den Tempel des hl. Geistes, was unsere Glieder sind; 5) wir sind um teuern Preis erkauft und haben die Pflicht, in unserem Leibe Gott zu verherrlichen und zu tragen. Daß die Fornikation gleich den übrigen Unzuchtssünden vom Reiche Gottes ausschließt, sagt der Apostel Gal. 5. 19; Ephes. 5. 3, 5; 1. Cor. 6. 9; Col. 3. 5, 6; 1. Thess. 4. 3 seqq. Darum ist die Fornikation niemals, auch nicht bei Todesandrohung, erlaubt.

Zu bemerken ist: 1) auch der äußere Akt der Fornikation ist in der Beichte anzugeben. Alex. VII. pr. 25: Qui habuit copulam cum soluta satisfacit confessionis praecepto dicens: commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem, non explicando copulam.

2) Was die Zahl der Sünden angeht, so sind alle der copula vorausgehenden Akte, Gedanken, Begierden, Worte, Geschenke, Blicke, Küsse, Berührungen, soweit sie sich auf die ursprünglich beabsichtigte und nachher wirklich erfolgte copula als natürliche Mittel beziehen, mit dieser moralisch nur eine Sünde, ebenso die Worte, Berührungen, das Wohlgefallen, das derselben unmittelbar folgt. Dagegen werden sie eine neue Sünde, wenn die sündhafte Absicht formell oder virtuell widerrufen und nachher wieder aufgenommen wurde, oder wenn diese Akte erst nach einer Unterbrechung folgen. Wenn aber die copula nicht folgt, sind neben der sündhaften Absicht alle einzelnen sündhaften Mittel (Berührung, unreine Worte u. s. w.), nicht aber die indifferenten Mittel (Geschenke u. s. w.) anzugeben (Bd. I. S. 226 f. n. 228). Die Wiederholung der Fornikation selbst bei der nämlichen Gelegenheit, sei es mit der nämlichen, sei es mit einer andern Person, vervielfältigt die Sünde; dies gilt nicht von den actus imperfecti, Küsse, Berührungen, die an der nämlichen Person unico actu libidinis öfter wiederholt werden. Es ändert die Species der Sünde nicht, ob jemand mit der nämlichen oder mit einer andern Person gesündigt hat; auf Befragen muß es der Pönitent angeben wegen der etwa vorhandenen Gelegenheit u. s. w.

3) Ob die Fornikation einer verlobten Person mit einem Dritten eine specifisch verschiedene Sünde gegen die Verlöbnistreue ist, ist kontrovers, probabilius aber zu bejahen. Sicher ist es oft gut, die Brautleute zu fragen, ob sie unter sich oder mit Fremden gesündigt haben, a) wegen des Hindernisses, welches aus der Fornikation mit einem Blutsverwandten des andern Teiles entsteht; b) zur Beurteilung der nächsten Gelegenheit; c) zu beachten ist auch die Gefahr, daß der Bräutigam das Kind eines andern ernähren müsse (peccatum c. iustitiam); d) der unglückliche Ausgang der Ehe, wenn solches entdeckt wird (peccatum c. caritatem).

4) Eine Ungerechtigkeit begehen Personen, welche an einer Geschlechtskrankheit leiden und dies verheimlichend andere anstecken, und müssen sie deshalb die Kurkosten restituieren, ausgenommen öffentliche meretrices, da bei ihnen der Mann dergleichen vermuten kann. Berardi, Pr. C. n. 320.

5) Probabiliter ist es zwar eine schwerere, nicht aber eine specifisch verschiedene Sünde, wenn eine katholische Person mit einem Ungläubigen sündigt.

6) Das Konkubinat i. e. frequens concubitus soluti cum una eademque persona soluta uxorio modo (sive in eadem domo habitant sive in diversa) fügt zur Fornikation den Vorsatz und Willen, in der Sünde zu verharren; darum müssen solche Personen, ebenso wie die meretrices, nicht bloß die wirklich begangenen Sünden, sondern auch die in ihnen vorhandene Bereitwilligkeit zu weiteren Sünden beichten. Bezüglich der Absolution gelten die Regeln von der nächsten Gelegenheit in strengster Anwendung. Meretricium est status mulieris quae omnibus parata est sub mercede sui corporis copiam facere sive ob quaestum sive ob lasciviam. Der Natur der Sache nach ist dies eine Sünde, welche den verschiedensten Arten der luxuria angehört.

Was die Frage angeht, ob öffentliche Häuser (oder auch die Unzucht als Gewerbe) staatlicherseits zu dulden seien, so giebt es zwar viele Theologen, welche sie bejahen, weil dadurch widernatürliche Sünden verhütet, die Gefahr von ehrbaren Personen mehr abgewendet, für die Gesundheit besser gesorgt werde; allein richtiger ist die verneinende Antwort, weil dadurch vielen ehrbaren Jünglingen Ärgernis bereitet, mehr Personen prostituiert, der Abschluß der Ehe und deren rechter Gebrauch gehindert wird. Auf die angeführten Gründe kann man erwidern, daß

die Unkeuschheit überhaupt nicht zu sättigen ist und deswegen, wer an die Sünde gewohnt ist, sehr leicht auch zur widernatürlichen Sünde weiterschreitet.

216 2. Ehebruch. Adulterium est concubitus soluti cum coniugata, coniugati cum soluta, coniugati cum coniugata. Praktisch unterscheidet man zwei Sünden im Ehebruch: die Sünde gegen die Keuschheit und eine Sünde der Ungerechtigkeit gegen den andern Eheteil. Diese specifische Sünde des Ehebruchs ist selbst dann vorhanden, wenn der andere Eheteil zustimmt, z. B. der Mann zu dem Ehebruch seiner Frau; denn wenn auch sonst scienti et volenti non fit iniuria, so kann hier der Mann auf sein Recht nicht verzichten, weil er den Ehestand nicht aufheben kann, und wenigstens wird gegen das Sakrament und die Nachkommenschaft gefehlt. Ohnehin hat der Mann kein unumschränktes Recht auf den Leib des Weibes, sondern nur ein Recht zum erlaubten Gebrauch. Innoc. XI. pr. 50: Copula cum coniugata consentiente marito non est adulterium adeoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum. Doch meinen manche, dieser Umstand, daß der andere Eheteil zugestimmt habe, sei in der Beichte anzugeben, weil dadurch doch eine Species der Sünde hinweggenommen werde (Lehmkuhl I. 881). Zu den zwei Sünden der Unkeuschheit und Ungerechtigkeit kann eine neue Sünde der Ungerechtigkeit hinzukommen, wenn die Ehebrecher ihrer Restitutionspflicht gegen den unschuldigen Ehegatten und die rechtmäßigen Kinder nicht nachkommen; ferner können noch andere Sünden hinzukommen wegen des Streites, Hasses, Totschlags u. s. w., die man als Folgen voraussieht.

Wenn beide Ehebrecher verheiratet sind, besteht eine doppelte Sünde der Ungerechtigkeit, die in der Beichte anzugeben ist. Specifisch ist zwar der Ehebruch des Mannes von dem des Weibes, in Bezug auf das bonum fidei und sacramenti, nicht verschieden; sonst aber erscheint der Ehebruch des Weibes schwerer als der des Mannes, einmal, weil er die Nachkommenschaft unsicher macht, weil für den Mann und die etwa erzeugten Kinder eine größere Unehre daraus hervorgeht, u. s. w.

Wer Sodomie mit seiner eigenen Frau treibt, muß dies in der Beichte angeben, da zur Sodomie die Species des Ehebruchs hinzukommt. — Die Species des Ehebruchs nehmen auch an Berührungen, Küsse, Gedanken, Begierden in Bezug auf eine fremde Person, nicht aber Blicke; ebenso sind Ehebruch auch die Sünden eines Verheirateten mit sich selbst. — Eine kirchliche Strafe des Ehebruchs ist der Verlust des

ius petendi debitum, wenn nicht der andere Eheteil ausdrücklich oder stillschweigend die Strafe erläßt; ebenso ist Ehebruch ein Grund zur Ehescheidung und zwar auch vor jedem Richterspruch, wenn der Ehebruch gewiß und formal ist, d. i. wissentlich begangen wurde.

3. Stuprum, Schändung, Vergewaltigung im weiteren Sinne, 217
ist jede vollendete Sünde der Unkeuschheit (concubitus illicitus) oder auch jede fornicatio cum virgine; im kanonischen Sinne ist stuprum „defloratio virginis ipsa invita", im gewöhnlichen Sinne: „violatio s. oppressio mulieris ipsa invita". Zur Sünde des stuprum genügt auch moralische Gewalt, wenn das Weib durch Betrug (z. B. ein falsches Eheversprechen), durch Drohungen, durch ungestüme Bitten, mit denen sich die Furcht verbindet, zur Sünde gebracht wird; denn wenn sie auch in diesem Falle durch ihre Zustimmung gesündigt hat, so ist doch diese Zustimmung durch schweres Unrecht erzwungen worden. Der Umstand, daß die vergewaltigte Person noch Jungfrau war, mehrt zwar die Bosheit, ist aber in der Beichte nicht notwendig anzugeben. Stuprum ist eine zweifache Sünde, Sünde gegen die Keuschheit und gegen die Gerechtigkeit. — Wenn „stuprum" Reservatfall ist, so ist es zu fassen als jede ungerechte Schändung einer Jungfrau; wenn „stuprum violentum", als die mit physischer Gewalt geschehene Schändung einer Jungfrau, wo nicht, wie z. B. in der Diöcese Würzburg, eine ausdrückliche Erklärung auch die moralische Gewalt einschließt.

Der Schändung ist auch derjenige schuldig, welcher mit einer geistig unzurechnungsfähigen, blödsinnigen, trunkenen, schlafenden Person sich versündigt (wenn nicht in den letzteren Fällen die Zustimmung vorausging). Ebenso, wenn jemand sich mit Minorennen unter Mißbrauch seiner Autorität als Vormund, Kurator oder Oberer versündigt. — Die Species des stuprum findet sich auch in gewaltsamen Berührungen einer Frauensperson, ja in jeder mit Gewalt an einer Mannsperson verübten Unkeuschheit.

Mit dieser Sünde verwandt ist die Sünde der gewaltsamen Entführung (raptus, Frauenraub). Sie wird begangen, wenn eine Person gewaltsamerweise von einem Orte an einen andern geführt wird, damit man mit ihr eine Sünde der Unkeuschheit begehen könne; zum Unterschiede vom Ehehindernisse des raptus, bei welchem die gewaltsame Entführung die Eheschließung zum Zwecke hat. Es ist gleichviel, ob physische oder moralische Gewalt angewendet wurde, ob die Gewalt gegen die Person selbst oder gegen diejenigen geübt wurde, unter deren Gewalt

die Person stand, oder ob die Person männlichen oder weiblichen Geschlechts, jungfräulich ist oder nicht. — Nach dem Trid. sess. XXIV. c. 6 muß der Entführer die Person heiraten oder dotieren, außer wenn die Person eine öffentliche Dirne oder schlechten Rufes war.

218 4. Incest (Blutschande) ist eine Unkeuschheitssünde, begangen unter Personen, welche durch Verwandtschaft miteinander verbunden sind. Alle Unkeuschheitssünden, sowohl der vollendeten als unvollendeten, der natürlichen als widernatürlichen Unzucht nehmen unter verwandten Personen die Species des Inceſtes an. Die Sünde des Inceſtes liegt darin, daß durch dieselbe die den Verwandten gebührende Ehrfurcht verletzt wird; diese besondere Ehrfurcht gebührt zunächst den Eltern, dann aber auch allen, die vom gleichen Stamme herkommen. Ein anderer Grund für das Verbot liegt darin, daß bei dem nahen Verkehr verwandter Personen die Gelegenheit zur Sünde sehr erleichtert wäre, wenn nicht ein besonderes Gesetz von der Sünde abschreckte.

Sehr strittig ist es unter den Autoren, ob alle Akte des Inceſtes der nämlichen Species seien, mögen sie nun unter Blutsverwandten oder Verschwägerten begangen werden, oder die Verwandtschaft eine geistliche oder gesetzliche, durch das Naturgesetz oder durch das kirchliche Gesetz eingeführt sein. Manche nehmen probabiliter an, daß, abgesehen von der geistlichen Verwandtschaft, alle Sünden mit Verwandten in was immer für einem Grade und woher immer die Verwandtschaft stamme, der gleichen Species seien, und es deswegen genüge, in der Beichte zu sagen: Ich habe Incest begangen. Die gewöhnliche Ansicht aber ist, daß der Incest im ersten Grade der geraden Linie der Blutsverwandtschaft (z. B. zwischen Vater und Tochter, Mutter und Sohn) sich von allen übrigen Arten und Graden specifisch unterscheidet und deswegen in der Beichte anzugeben ist. Dagegen sind probabilius alle übrigen Arten und Grade der Blutsverwandtschaft, Schwägerschaft, gesetzlichen Verwandtschaft specifisch nicht verschieden. Specifisch verschieden aber ist der Incest bei der geistlichen Verwandtschaft, wobei es aber keinen Unterschied macht, ob die Verwandtschaft aus der Taufe oder Firmung herrührt, ob man sich mit der geistlichen Tochter oder Patin verfehlt hat. So wäre also an sich der Incest im ersten Grade der Seitenlinie der Blutsverwandtschaft, z. B. zwischen Bruder und Schwester, ebenso im ersten Grade der geraden Linie bei der Schwägerschaft, also zwischen Stiefvater und Stieftochter, Stiefsohn und Stiefmutter, zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter, Schwiegervater und Schwiegertochter nicht anzugeben. Trotzdem ist es unter Umständen gut, nach den näheren Graden den Pönitenten zu fragen, weil so der Gewissenszustand des Pönitenten leichter beurteilt und die notwendigen Vorschriften zur Entfernung der nächsten Gelegenheit gegeben werden können. Ferner macht Lehmkuhl (I. 311) mit Recht aufmerksam, daß vom Standpunkt der

Superiorität und Pietät es offenbar eine andere Sünde ſei, welche der Vater begeht, wenn er ſeine Tochter oder Stieftochter verführt, als der Sohn, wenn er ſeine Mutter, Schwieger- oder Stiefmutter verführt. Ferner, wenn der Sohn bei Lebzeiten des Vaters mit der Stiefmutter ſündigt, ſo liegt darin, abgeſehen vom Inceſt, ein ſchweres Unrecht gegen den Vater.

Wenn Verwandte, nachdem ſie Ehedispens erhalten haben, vor der Ehe miteinander ſündigen, ſo iſt dies probabilius kein Inceſt. Dagegen iſt eine Art des Inceſtes die Sünde zwiſchen Perſonen, welche wegen des Hinderniſſes der öffentlichen Ehrbarkeit eine Ehe nicht unter ſich eingehen können; andere leugnen dies.

Die Sünde zwiſchen Vormund und Mündel iſt zwar kein Inceſt, aber eine ſchwere Pflichtverletzung ſeitens des Vormunds und darum in der Beichte ſpeciell anzugeben. Leicht kann hier auch stuprum vorliegen. — Die Sünde eines Beichtvaters mit ſeinem Beichtkind trägt nicht eine ſpecifiſche Bosheit, ſei es des Inceſtes oder Sakrilegs, an ſich, weil das Amt des Beichtvaters ein vorübergehendes und mit jeder Beichte abgeſchloſſen iſt. Dagegen iſt eine ſpecifiſch verſchiedene Sünde die des Pfarrers mit ſeinem Pfarrkinde, weil dieſer dauernd die Sorge für ſeine Untergebenen hat und dieſe Pflicht dadurch ſchwer verletzt; dies gilt überhaupt von jedem Obern, der eine beſondere Sorge einem Untergebenen zuzuwenden hat. — Nach dem kanoniſchen Rechte wird die Unzucht eines Prieſters, begangen mit ſeinem Beichtkind, mit immerwährender Buße und Depoſition beſtraft, wenn das Verbrechen öffentlich bekannt (notoriſch) geworden iſt.

Der Inceſt mit den Blutsverwandten des andern Eheteils im erſten und zweiten Grade, wenn er vollendet und formal iſt, d. i. mit Wiſſen und Willen geübt wurde, wird nach kirchlichem Rechte mit dem Verluſt des ius petendi debitum beſtraft, eine Strafe, die jedoch nicht eintritt, wenn der Fehlende Geſetz und Strafe nicht kennt, die aber, wenn ſie eingetreten iſt, durch den andern Eheteil nicht erlaſſen werden kann, ſondern durch Dispens behoben werden muß.

5. Sakrilegium iſt die Verletzung einer hl. Perſon, eines hl. Ortes 219
oder einer hl. Sache durch eine Sünde der Unkeuſchheit. Die ſpecifiſche Sünde des Sakrilegs liegt darin, daß die unreine Luſt nicht einmal vor einer Verunehrung Gottes zurückſcheut.

1) Das perſönliche Sakrileg wird begangen durch jede Sünde der Unkeuſchheit, begangen von oder mit einer gottgeweihten Perſon. Als gottgeweihte Perſonen gelten alle in den höheren Weihen befindlichen und alle, welche die feierliche Ordensprofeß abgelegt haben.

Manche aber nehmen probabiliter hier den Begriff persona sacra in weiterem Sinne für jeden, der durch ein Keuschheitsgelübde gebunden ist, sei dies nun ein einfaches oder ein feierliches, sei es in einem Orden, einer religiösen Kongregation oder privatim abgelegt; denn einfaches und feierliches Gelübde seien nicht specifisch verschieden. Nach dieser Ansicht würde ein Priester, der sich als Laie stellt, genügen, wenn er in der Beichte sagt: Ich habe gegen mein Keuschheitsgelübde gesündigt; ebenso eine Frauensperson, die sich anklagt, sie habe mit einem gesündigt, der das Keuschheitsgelübde hat. Wie dem auch sei, der Umstand, daß jemand ein Keuschheitsgelübde hat, muß sowohl von diesem selbst als von dem andern mitsündigenden Teile angegeben werden. Dagegen wird durch eine Unkeuschheitssünde sicher nur eine Sünde gegen die Gottesverehrung begangen, wenn jemand nach einem feierlichen Keuschheitsgelübde dasselbe erneuert oder ein privates Gelübde hinzufügt, oder nach einem privaten Gelübde der Keuschheit das feierliche ablegt; denn die Mehrung der Gelübde in der nämlichen Sache und aus dem nämlichen Motiv mehrt nicht die Sünden. — Wenn nun auch das Keuschheitsgelübde notwendig ist, um das Sakrilegium im eigentlichen Sinne zu konstituieren, so läßt sich doch nicht leugnen, daß jede Unkeuschheitssünde eines Tonsurierten oder eines Novizen irgendwelche specielle, wenn auch leichte Irreverenz gegen Gott in sich schließt, welche auf das Sakrilegium zurückzuführen ist.

Eine gottgeweihte Person wird aber verletzt durch jede Unkeuschheitssünde, sei sie eine vollendete oder nicht vollendete, eine äußere oder nur ein innerer Affekt oder eine Begierde, ebenso bildet es keinen Unterschied, ob delectatio morosa, Affekt oder Begierde von oder betreffs einer gottgeweihten Person erweckt wird. Ebenso sind unreine Worte, von einer gottgeweihten Person gesprochen, Sakrileg; ja, sie können es wegen des Ärgernisses sogar sein, wenn sie mit einer gottgeweihten Person gesprochen werden.

Es ist auch die Entschuldigung einer gottgeweihten Person nicht zuzulassen, sie habe auf ihr Gelübde nicht geachtet. Denn, sagt mit Recht Lehmkuhl (I. 18, 2; 231), ein offenkundiger Umstand, der eine neue Bosheit begründet und welchen der Handelnde habituell kennt, kann kaum je so vergessen oder unbeachtet bleiben, daß die zur Kontrahierung der Bosheit genügende Erkenntnis fehlt. Ähnliches gilt bei einem Verheirateten in Bezug auf den Ehebruch, bei einem Verwandten in Bezug auf den Inceſt.

Wenn eine gottgeweihte Person mit einer gottgeweihten Person sündigt, ist es eine doppelte Sünde des Sakrilegs, was in der Beichte anzugeben ist. Kontrovers ist, ob es eine doppelte Sünde des Sakrilegs ist, wenn ein Ordensmann, der zugleich die höheren Weihen hat, sich versündigt; probabilius ist es bloß eine Sünde, da es sich hier um ein doppeltes feierliches Keuschheitsgelübde handelt, die Mehrung der

Gelübde aber betreffs der nämlichen Sache aus dem nämlichen Motiv die Sünden nicht mehrt. Es ist also nicht notwendig, wenn auch aus verschiedenen Gründen sehr gut, daß beide Umstände in der Beichte angegeben werden. Ein erschwerender Umstand ist es sicher, wenn der sündigende Ordensmann zugleich noch in den höheren Weihen ist.

2) Das lokale Sakrileg ist hier die Verletzung eines gottgeweihten Ortes durch eine Sünde der Unkeuschheit. Es wird begangen durch jede unerlaubte effusio seminis humani und durch jede äußere Unkeuschheitssünde, welche den hl. Ort schwer entehrt, nicht aber durch eine innere Sünde, wenn nicht ihr Objekt ein Sakrilegium ist.

a) Betreffs der copula maritalis meinen die einen, die geheime sei kein Sakrileg, wohl aber die öffentliche, weil durch letztere die Kirche polluiert werde. C. un. de Consecr. eccles. in 6; c. 20. „Ecclesiis" de Consecr. dist. 1; c. „Ecclesiis" fin. de Consecratione; andere probabilius und communius, jede ohne Not geübte copula maritalis sei Sakrileg, mag sie öffentlich oder geheim geschehen, wenn auch nur durch die öffentliche die Kirche polluiert werde. Eine entschuldigende Notlage wird angenommen, wenn die Eheleute in periculo incontinentiae sind oder lange, 4, 5, 10, 20 Tage oder einen Monat in der Kirche eingeschlossen wären. — Aus dem Gesagten geht hervor, daß um so mehr jede in sich sündhafte effusio seminis, sei es durch copula oder Pollution, sei sie öffentlich oder geheim, ein Sakrilegium in sich schließt; die geheime Sünde wird von andern auch hier nicht als Sakrileg angesehen.

b) Was die unvollendeten Sünden angeht, Küsse, Berührungen, Blicke, Reden, ohne Gefahr der Pollution, so leugnen die einen, daß diese Sakrileg seien, weil dadurch die Kirche nicht polluiert werde; richtiger ist aber die Ansicht, daß in allen äußeren Unkeuschheitssünden, seien sie leicht oder schwer, ein Sakrilegium enthalten sei; denn alle diese Handlungen sind gegen die Ehrfurcht vor dem hl. Orte. Diese Irreverenz ist aber nicht immer eine schwere und braucht darum auch nicht immer in der Beichte angegeben zu werden, wie bei allen läßlichen Sünden oder den nur innerlich schweren, äußerlich aber läßlichen Sünden; und selbst äußerlich schwere Sünden enthalten nicht immer eine schwere Irreverenz gegen den hl. Ort. — Was die Gedanken und Begierden angeht, so ist ebenso zu unterscheiden. Sie sind schwere Sünde des Sakrilegs, wenn sie sich auf ein schweres Sakrileg beziehen, mag man sie nun außer oder in der Kirche haben. Dagegen sind andere auch schwer sündhafte

Gedanken und Begierden, die man am hl. Orte hat, keine schwere Sünde des Sakrilegs, wenn auch immerhin irgendwelche leichte Irreverenz gegen den hl. Ort darin liegt, welche den Charakter des Sakrilegs an sich trägt. Was ein hl. Ort ist, s. o. Bd. I. § 64, S. 504 n. 400.

3) Ein reales Sakrileg wird begangen, wenn hl. Dinge, z. B. Sakramente, Gefäße, Kleider genommen oder gebraucht werden in ordine ad peccatum carnale perpetrandum. (Bd. I. S. 507 n. 403.)

§ 102. Peccata consummata contra naturam.

220 1. Peccatum contra naturam committitur in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest. Quatuor enumerantur peccata: 1) Pollutio sive mollities, si quis extra copulam delectationis venereae causa seminis effusionem efficit vel admittit; 2) bestialitas i. e. concubitus cum individuo non eiusdem speciei; 3) sodomia i. e. concubitus ad sexum non debitum; 4) innaturalis modus concumbendi cum femina, praesertim non servato vase debito, ita ut generatio sequi non possit. Haec quatuor peccata specie inter se differunt. Alex. VII. pr. 24: Mollities, sodomia, bestialitas sunt peccata speciei infimae ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem.

2. Pollutio (Selbstbefleckung) est per se eventum physiologicum, quod etiam sine ulla hominis culpa accidere potest et generatim oritur ex irritatione quam semen exercet in vasa seminalia. Hic autem quaeritur de pollutione, inquantum est peccatum luxuriae et definitur: Pollutio sive mollities est voluntaria seminis emissio absque concubitu sive completa libidinis satisfactio usque ad seminis effusionem absque concubitu.

Materialiter hoc peccatum consistit in seminis effusione, formaliter in plena satisfactione delectationis venereae. Propterea pollutio etiam in femina evenire potest, sicut etiam in spadonibus. Etiam in pueris et puellis id fieri potest, quia etiam in illis plena libidinis satisfactio accidere potest et quia saltem est conatus ad pollutionem; alii contendunt, delectationem veneream etiam completam in impuberibus et spadonibus non differre specie ab incompleta.

Cum pollutio sit contra finem actionis seminativae et delectationis venereae, est peccatum grave contra naturam.

Innoc. XI. pr. 49: Mollities iure naturae prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, saepe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali. Id valet non solum de pollutione voluntarie procurata, sed etiam de naturaliter orta, si quis eius delectationi libere consentit, id quod secundum Lehmkuhl (I. n. 871) in confessione exprimendum est. Propterea nunquam licere potest ne ad conservationem quidem sanitatis vel vitae, etiamsi quis comminatione mortis cogeretur pollutionem efficere vel ab alio pati. Multo minus licet ad levandum dolorem vel pruritum in verendis; nam praeterquam quod talia ex morbidis affectionibus illarum partium oriuntur, quae istis actibus non curantur, sed augentur, semper est peccatum contra naturam. Attamen distinguendum est: Si alleviatio non ex actu ipso (v. gr. tangendi, fricandi) sequatur, est pollutio directa et semper illicita. Confessarius ergo caveat tales actus permittere, praesertim feminis hystericis, in quibus saepe studium vel species pietatis cum libidine coniungitur. Attamen in talibus personis saepe dubitari potest, num actus, quos quasi coacte et in perturbatione ponunt, cum ea libertate fiant, quae ad peccatum mortale sufficit. Propterea confessarius eas valde dehortetur, quin statim peccati mortalis condemnet. Si vero ex actu ipso tangendi dolor vel pruritus levatur et pollutio per accidens sequitur, est tantum pollutio indirecta, quae ex causa proportionata permitti potest. Praeter ea, quae infra de pollutione indirecta dicemus, hic tantum advertimus, numquam posse licere eos actus, qui iam ex natura sua apti sunt ad procurandam pollutionem. In casibus difficilioribus poenitentes etiam ad medicum mittendi sunt, qui autem non sit irreligiosus et luxuriosus; saepe mundities corporalis hoc malum levat.

Sicut non licet pollutionem directe procurare, ita neque pollutioni involuntarie coeptae cooperari vel eam perficere. Notant tamen doctores quod, etsi fas non est ad seminis emissionem cooperari, tamen si non adest complacentia vel consensus periculum, potest quis, mere passive se habendo et Deum attente orando, ad molestias vitandas et tentationes sedandas permittere, ut pollutio, quae sine culpa coepta est,

cursum suum pergat, nihil positive ad eius retentionem efficiendo, quia eam retinere saepe est impossibile et id potius est pati, quam procurare pollutionem. Generatim autem semper monendum est, ut pollutioni resistas idque maxime si in vigilia acciderit, quia tunc facilius periculum consensus vitabis.

Ex sententia veriori omnes pollutiones quocunque medio procuratae eiusdem sunt speciei. Accedere autem potest ad pollutionem nova malitia: 1) ratione subiecti, quia est persona sacra, coniugata; 2) propter affectum ad personam vel concubitum. Quapropter adulti possunt generatim interrogari, num in pollutione malas cogitationes habuerint, quia accedere potest malitia fornicationis, adulterii etc. ex imaginatione talium; 3) propter cooperationem vel scandalum, si quis peccaverit tangendo personam sui compotem vigilantem vel si quis tactibus etiam personam alteram polluerit vel si duae personae se mutuis tactibus polluerunt. Etiam circumstantiae personae compartis v. gr. si sit coniugata vel voto ligata, in confessione aperienda est.

Pro praxi confessarii monent autores (Marc. I. 974; Konings 501. II): 1) Se polluentes interrogentur etiam de tactibus sine pollutione factis et moneantur de gravitate peccati, quod ex periculo pollutionis vel consensus adesse potest. 2) Pueri et puellae non interrogentur, num pollutio vel vehemens delectatio evenerit. 3) Numquam feminae interrogandae sunt, num pollutionem habuerint. Sufficit interrogare, num sibi satisfecerint, et regulariter ne hoc quidem interrogare oportet, quia confessarius ex aliis circumstantiis hoc peccatum praesumere potest.

221 3. Pollutio indirecta. Ad melius intelligendum aliqua praenotanda sunt cum Salmanticensibus (Tr. 26. c. 6):

1) Distinguuntur causae pollutionis per se et per accidens. Causa per se est, quae ex sua natura ad pollutionem tendit, quales sunt generatim omnes actiones illicitae de genere luxuriae. Causae per accidens dicuntur illae quae non directe et per se vel natura sua ad pollutionem tendunt, sed nihilominus ad illam concurrunt, quatenus effectibus suis pollutio praeter intentionem agentis adiungitur, quia causas per se excitant vel adiuvant. Tales sunt immoderatus cibus vel potus, lavare proprium corpus, cogitationes speculativae vel studium de rebus et peccatis

venereis ad habendam earum perfectiorem notitiam, equitatio, et denique omnes illae actiones sive licitae sive illicitae extra genus luxuriae, ex quibus oriri solet pollutio.

2) Distinguuntur causae leves i. e. leviter influentes et graves. Causa levis dicitur, quae non habet sufficientem influxum, ut ratione illius sequatur pollutio vel quae modicam tantum habet delectationem venereamm; propterea si nihilominus pollutio sequatur, illa ad aliam graviorem causam reducenda est, etiamsi causa levis eam facilitet, v. gr. tactus digiti vel manus feminae obiter factus, vellicatio brachii vel pedum calcatio, aspectus faciei vel etiam pectoris feminae non fixus, tactus inhonestus proprii corporis obiter factus, lectio curiosa etc. Gravis dicitur causa, quae notabiliter in pollutionem influit, ut per se sufficiat ad illam procurandam. Huiusmodi sunt v. g. cogitationes morosae de rebus venereis, tactus in verendis vel in partibus vicinis alterius sexus, et iuxta S. Alfonsum (n. 482) omnes quae per se sunt graves in materia luxuriae. Distinguunt etiam causas medias (sc. inter graves et leves), quae non habent tantam efficaciam ad pollutionem et quae in sua efficacitate pendent a dispositione subiecti vel a duratione actus. Sed istae causae sunt natura sua leves et graves fiunt ex affectu venereo agentis vel a longa duratione actionis.

3) In concreto casu causae gravitas non diiudicanda est absolute i. e. ex rerum natura, sed respective in ordine ad subiectum, a quo applicatur. Nam saepe causa secundum se levis respectu individui veneri dediti vel complexionis calidissimae et pronae ad luxuriam vel constitutionis delicatae et multum irritabilis est gravis. Econtra causa secundum se gravis respectu alicuius subiecti hic et nunc erit levis ob complexionem, quae venerea abhorret, aut quia ratione infirmitatis vel mortificationis appetitus sensitivi vel consuetudinis nullam commotionem in eo excitat. Quapropter si quis est positive indispositus ad venerem, etiamsi causam alias graviter influentem applicet, ratione influxus in pollutionem mortaliter non peccabit, maxime, si id cogat aliqua causa utilis vel honesta. (Potest tamen alia de causa morta-

liter peccare v. gr. scandalo aut cooperatione ad peccatum alterius.) Id quoque valet si quis experientia actuum talium praeteritorum et saepius repetitorum sciat, se in iis non valde commoveri, etiamsi illi actus experiendi sint graviter peccaminosi.

4) Causa gravis aut immediate solam pollutionem procurat et tandem eadem mediante bonum effectum v. gr. levamen tentationis vel pruritus aut aeque immediate bonum effectum et pollutionem producit, v. gr. si medicus sanandi causa personam turpiter tangit.

5) Ut actus causa moralis (non tantum physica) pollutionis sit, necesse est, ut agens virtutem talis causae cognoscat. Propterea si eam absolute non cognoscat vel non advertat, vel putet propter circumstantias effectum pravum non secuturum esse, talis effectus, qui praeter expectationem evenit, non est voluntarius.

Ex dictis generale principium ita concipi potest: Pollutio praevisa ex causa quae natura sua gravis est in genere luxuriae et quae sine necessitate urgente vel cum periculo consensus ponitur, est peccatum grave. Si causa est gravis extra genus luxuriae vel levis in genere luxuriae, vel gravis quidem in genere luxuriae, sed causa per accidens tantum pollutionis, tunc etiam praevisa pollutio venialis est. Si causa est licita, etiam pollutio praevisa peccatum non est, si causa congruens agendi adest; secus est peccatum veniale. Si quis autem propter peculiarem dispositionem ex actionibus in se licitis, quae leviter tantum influunt, frequenter pollutiones patitur, et nihilominus eas sine necessitate ponit, ex prava intentione eas ponere convincitur et raro a peccato mortali excusatur.

Ad recte iudicandum de liceitate actionis, ex qua pollutio praevidetur, tria consideranda sunt: 1) intentio agentis, 2) periculum consensus, 3) gravitas causae excusantis. Periculum consensus adest in tanta frequentia lapsuum, generatim in tali dispositione agentis, ut occasio proxima necessario removenda dici possit. Sufficiens censetur ea causa, quae periculo pollutionis proportionatur, ergo gravis causa in gravi, levis causa in levi periculo. Si ad periculum

pollutionis periculum consensus accedit, tunc gravior causa et cautio specialis requiritur.

Quapropter, praeclusa prava intentione: a) licet equitare, etiam praevisa pollutione, necessitatis, utilitatis vel etiam recreationis causa; b) non est peccatum, si confessarius ex exercitio muneris sui pollutionem praevidet. Si tamen saepe in delectationem veneream consentiat, res diiudicanda est ex principiis de occasione proxima voluntaria vel moraliter necessaria statuendis, prout aut sine periculo infamiae aut gravis damni auditionem confessionum omittere potest aut tamquam parochus confessiones audire debet. c) Simile dicendum de medico vel chirurgo, qui suum officium in mulieribus exercens pollutionem patitur; item de pictore, qui addiscendae artis causa picturas aspicit. d) Non est mortale comedere cibos calidos et flatulentos, etiamsi ex iis pollutio praevideatur. e) Non tenetur quis vitare aliquem cubandi (v. gr. iacendi supinum) vel sedendi modum (crus cruri supponendi), etsi ex tali situ sentiat pollutionem in vigilia aut in somno venire, etiamsi non necessitas, sed commodum talem modum suadet. f) Non est mortalis pollutio, quae ex choreis vel aliis iocis honestis oritur, si recreationis causa fiant.

4. Quae diximus de pollutione directa vel indirecta, 222
valent etiam de pollutione nocturna, ita tamen ut facilius sit causa excusans, quia in somno non adest periculum consensus. Pollutio nocturna, in se considerata, inquantum omnino per somnum consummatur, nullo modo peccaminosa est neque causa est, cur quis anxietur de turpibus phantasmatibus vel somniis eam praecedentibus, cum ea potius effectus, quam causa irritationis venereae sint. Et quamvis frequentius acciderent, quia non voluntariae, culpa vacant neque gravius sanitatis nocumentum timendum est. Cum vero nihilominus aliquam corporis lassitudinem et dispositionem ad plures pollutiones relinquant, iuvat ex consilio medicorum aliqua remedia apponere v. gr. non cubare in dorso, vespere non comedere vel bibere nimium vel calidiora, praesertim vinum, cerevisiam; sub vesperam vitare omnia quae nervos excitant; saepe in aëre frigido ambulare, et si fieri potest, in frigida aqua lavari. Notandum hic est, etiam timorem ipsum harum pollutionum posse iuvare ad eas excitandas, quapropter eo casu consultum erit eas penitus contemnere.

Pollutio ergo nocturna, si sub morali respectu consideratur, iudicanda est aut ex sua causa aut ex consensu, quo

quis pollutionem in somno factam in vigilia approbat vel consummat. Mortale ergo est: 1) si ante somnum directe et formaliter sit intenta et causa non retractata; 2) quando post somnum a plene vigilante propter delectationem veneream approbatur; 3) quando plena advertentia in vigilia voluntarie continuatur aut consummatur.

Quoad pollutionem non intentam, sed praevisam natura causae est inspicienda:

1) Si causa est graviter mala in materia luxuriae et graviter influit, pollutio in somnis secuta ad mortale est imputabilis, alias non.

Si ergo v. gr. pollutio ex lectione vespertina oritur, etiam praevisa non est peccatum, si ea lectio ex rationabili causa licebat. Si autem ea lectio illicita erat vel cum ipsa venerea delectatione coniuncta, tunc praevisa pollutio grave vel leve est peccatum, prout ipsa lectio graviter vel leviter peccaminosa erat et graviter vel leviter influebat.

2) Si causa naturalis pollutionem movet, e. gr. certus modus cubandi, cibus vel potus immoderatus vel calidior, pollutio praevisa leve tantum est peccatum, nisi etiam hoc rationabilis causa excusat, v. gr. quia nihil aliud habet quis comedendum, quia sic melius dormit.

3) Si pollutio in somno est coepta et in vigilia consummatur, saltem grave peccatum non adest, etiamsi quis voluptatem veneream sentit, si plene expergefactus delectationi non consentit, pollutionem non promovet et factam non cum delectatione venerea sibi repraesentat vel ob eam approbat. Peccatum veniale poterit adesse, si quis semivigil delectationi venereae imperfecte consentit.

Num gravis sit obligatio, pollutionem in somno coeptam in vigilia cohibere, controvertitur; probabilior est sententia negativa; nam tunc est eius continuatio actus mere naturalis et ex alia parte difficile est eam cohibere. Sufficit ergo se passive habere et contra periculum consensus se munire mentem ad Deum elevando, orando etc. Semper tamen consultum est, statim somno discusso eam, inquantum potes, cohibere, quia eo magis periculum consensus cavetur.

4) Quoad quaestionem, num liceat in vigilia pollutionem nocturnam desiderare vel factam approbare propter levamen corporalem, mitigationem tentationum etc., dicendum est: a) Non licet gaudere de pollutione sive cum culpa sive sine

culpa facta propter delectationem veneream; b) licet gaudere de levamine inde secuto vel de actu, inquantum levamen inde sequitur, et ita actum approbare et etiam desiderare, ut sine culpa fiat; attamen talia desideria vel cogitationes approbantes sunt periculosae.

Pro praxi confessarii, si quis se de somniis impuris vel de pollutione nocturna accusat, sufficit, si confessarius interrogat, num poenitens ante somnum aliquid egerit, ut pollutionem excitaret vel ex quo saltem pollutionem praeviderit, cuiusmodi is actus fuerit, an postea in vigilia delectationem veneream approbaverit vel pollutionem promoverit.

5. Distillatio i. e. profluvium humoris pituosi ex urethra a 223
semine distincti, quod in puberibus et impuberibus, etiam in castratis evenire potest, diiudicanda est, sicut pollutio. Distillatio plene involuntaria non est peccatum. Distillatio directe procurata in puberibus non potest evenire sine seminis effusione et magna venerea commotione et est peccatum mortale. Idem valet de distillatione voluntaria in impuberibus et castratis. Distillatio indirecta, si cum vehementi commotione coniuncta est, periculum pollutionis et consensus inducit et sicut pollutio est iudicanda. Sin autem sine gravi commotione accidit et indirecte tantum est voluntaria, nullum vel veniale tantum est peccatum.

6. Fleischliche Regungen. Was von der indirekten Pollution, 224
gilt auch von jeder geschlechtlichen Regung oder Empfindung, mit dem Unterschied, daß, je leichter die Regung, desto leichter eine entschuldigende Ursache vorhanden ist, die sie hervorrufende Handlung zu setzen (Lehmkuhl I. 874). Im besonderen gilt:

1) Wenn die Regungen leicht sind, d. h. nicht heftig und nicht lang, so braucht man sich nicht um dieselben zu kümmern; denn die darin liegende Unordnung ist unbedeutend, und die Sorge, sie zu entfernen, regt die Phantasie an und mehrt sie, statt sie zu entfernen.

2) Wenn die fleischlichen Regungen heftiger und länger andauernd sind, dann verlangt die fast immer vorhandene Gefahr der Einwilligung, daß man Sorgfalt anwende und in entsprechender Weise sich schütze und Widerstand leiste. Dieser Widerstand kann ein innerer oder äußerer sein. Der innere besteht darin, daß man die schlechten Gedanken ausschlägt, den Geist anderswohin wendet, die göttliche Hilfe erfleht, Abscheu vor der Sünde in sich erweckt. Der äußere Widerstand kann bestehen in einer Änderung des Ortes, der Körperstellung, in Übernahme körperlichen Schmerzes, zerstreuender oder anstrengender Arbeit. Der innere Widerstand ist schwere Pflicht, eine schwere Gefahr der Einwilligung vorausgesetzt; findet er nur nachlässig statt, so ist die Sünde schwer oder

leicht, je nach der Gefahr. Wenn aber die Versuchung lange anwährt, braucht man nicht jeden Augenblick entgegengesetzte Akte zu setzen, obwohl die Erneuerung des Mißfallens von Zeit zu Zeit anzuraten ist. Der äußere Widerstand ist regelmäßig nicht geboten, weil der innere schon die Gefahr mindert, der äußere gewöhnlich wenig nützt. Wenn aber ein äußerer Widerstand wirklich im konkreten Falle nützlich erscheint, wie das oft im Anfang der Versuchung bei einer Änderung des Ortes oder der Körperstellung der Fall ist, dann ist ein solcher Widerstand wenigstens sehr zu raten; wenn er notwendig erscheint, um die Einwilligung zu vermeiden, ist er sogar geboten.

§ 103. Continuatio.

225 1. Sodomia (Gen. c. 19) est concubitus cum persona eiusdem sexus vel etiam diversi sexus, sed in vase indebito. Distinguitur: 1) s. perfecta s. propria i. e. concubitus sive permixtio corporum cum persona eiusdem sexus, et 2) s. imperfecta s. impropria i. e. concubitus cum persona diversi sexus in vase non debito. Perfecta et imperfecta specie inter se differunt. Non adest sodomia perfecta, si duae personae eiusdem sexus mutuis tactibus se polluant aut etiam vir viro aut femina feminae incumbit et tali modo se polluit, libidinis causa i. e. propter delectationem pollutionis sine affectu ad personam ipsam. Si adest affectus ad personam ipsam, tunc est sodomia in affectu cum pollutione in effectu. Distinguitur etiam sodomia consummata et non consummata: prout cum seminis effusione in vas aliquod alterius accidit vel sine ea. Ea distinctio facienda est, quia, ubi absolute et simpliciter sodomia est reservata, sodomia perfecta et consummata intelligitur i. e. inter personas eiusdem sexus et cum aliqua vasis penetratione et seminis immissione.

Per se speciem non mutat neque in confessione est aperiendum, utrum quis in isto crimine fuerit agens vel patiens. Circumstantia vero pollutionis aperienda est tam in agente quam in patiente. In confessione per se aperiendus esset: 1) sexus compartis ad distinguendam sodomiam perfectam et imperfectam; 2) actus ipse i. e. concubitus in quacunque corporis parte in personis eiusdem sexus, copula in vase non debito in personis diversi sexus; 3) circumstantia pollutionis

vel potius eius defectus, quia in hoc actu pollutio semper praesumitur; 4) circumstantia sacrilegii, adulterii, incestus, vis, quia haec circumstantia novum peccatum inducit, item si vir cum sua coniuge sodomitice peccavit. Confessarius vero, ubi intellexerit feminam a viro cognitam fuisse extra vas naturale, non inquirat ulterius quo loco aut quo modo, quia tale peccatum non est sodomia propria, sed fornicatio in affectu cum pollutione in effectu. De poenis contra clericos vide S. Alf. n. 470 seqq.; Salm. n. 108 seqq.; Lehmkuhl I. 877. De cura parochi circa tales personas vide Stöhr, P. M. S. 466 ff.; Capellmann, P. M. S. 157.

2. Bestialitas est concubitus cum aliquo individuo non 226
eiusdem speciei, praesertim cum bestia. Es ist nicht notwendig, in der Beichte die Art oder das Geschlecht anzugeben, auch nicht, an welchem Körperteil der concubitus stattfand, ob man aktiv oder passiv dabei gewesen sei. Berührungen an Tieren sind nicht Bestialität, wenn nicht das Verlangen nach der copula dazu kommt, und sind mehr oder weniger sündhaft, je nach der Intention, aus welcher sie hervorgehen, oder nach der Gefahr der Pollution, die sie mit sich bringen. Wo diese Sünde Reservatfall ist, ist bloß die b. copula consummata gemeint. Was das von den Autoren (S. Alf. l. c. n. 475) hier eingereihte peccatum cum daemone angeht, so muß hier der Beichtvater die höchste Klugheit und Vorsicht anwenden und sich vor allem hüten, dasjenige, was die Pönitenten von einem coitus verus cum daemone erzählen, leicht zu glauben; denn bei den vorgebrachten Fällen handelt es sich regelmäßig einfach um nächtliche Pollutionen, um Pollutionen von Wahnsinnigen oder Phantasieen von Hysterischen.

§ 104. Die nicht vollendeten Handlungen der Unkeuschheit. Die Unschamhaftigkeit.

1. Unter Unschamhaftigkeit (impudicitia) versteht man alle jene 227
Akte, welche die vollendeten Akte der Unkeuschheit begleiten, auf diese hingeordnet sind als ein Anfang oder eine Vollendung dieser Akte. Sie verdienen die volle Aufmerksamkeit des Seelsorgers oder Beichtvaters, weil sie zwar von geringerer Bosheit, aber um so häufiger und der Weg sind, auf welchem der Teufel die Seelen zu schwereren Sünden führt. Ferner ist es hier viel schwerer zu unterscheiden, was schwere oder leichte Sünde sei, wann diese Akte vervielfältigt werden u. s. w. Drei Dinge

sind hier immer zu beachten: 1) die Absicht des Handelnden; ist diese unrein (venerea), so ist jede Handlung schwere Sünde; 2) die Schwere des Gegenstandes in sich betrachtet, ob der Akt in sich eine schwere Verletzung der Reinheit schließt (graviter turpis), oder sehr zur Lust reizt; ist dies der Fall, so ist es eine schwere Sünde, ohne wichtige Ursache einen solchen Akt zu setzen; 3) die schwere Gefahr der Einwilligung in die geschlechtliche Lust, auch wenn die Handlung in sich nicht unrein oder nicht schwer unrein wäre; denn hieraus ergiebt sich wieder eine schwere Sünde, wenn man ohne verhältnismäßige Ursache die Handlung vornimmt. Dazu kommt, auch abgesehen von der eigenen unreinen Lust, das schwere Ärgernis des andern, mit welchem man die Handlung geübt hat. — Dagegen ist ein anderer Grund, den die Autoren oft anführen, um die schwere Sündhaftigkeit einer Handlung abzuleiten, zu vag und unbestimmt, nämlich die schwere Indecenz, Unanständigkeit solcher Akte. Denn was heißt hier Indecenz, und wie weit reicht sie? Ferner giebt es auch noch andere Dinge, die für einen anständigen Mann nach der öffentlichen Anschauung sehr indecent oder unanständig und deswegen doch keine Todsünde sind, z. B. öffentlich ein körperliches Bedürfnis befriedigen.[1]

In Bezug auf die unschamhaften oder unehrbaren Handlungen unterscheiden wir mit den Autoren: 1) die unehrbaren Körperteile (partes inhonestae, turpes, obscenae), d. i. die Geschlechtsteile und die ihnen zunächst liegenden, 2) die weniger ehrbaren Teile (partes minus honestae), die Brust, Arme, Schenkel, 3) die ehrbaren Teile (partes honestae), jene Körperteile, die man gewöhnlich nicht mit den Kleidern bedeckt, z. B. das Gesicht, die Hände.

Wir handeln hier nun: 1) von den Berührungen, Küssen und Umarmungen, 2) von den Blicken, 3) von den Gesprächen und der Lektüre, 4) von den Gedanken und Begierden.

228 2. Von den Berührungen, Küssen, Umarmungen.

1) Oscula impudica i. e. in partibus inhonestis können unter Ledigen niemals, tactus impudici an den partes inhonestae eines

[1] An sich sind alle unvollendeten äußeren Handlungen von der nämlichen Art, wenigstens nach einer hinreichend begründeten Meinung; aber es kommt bei verschiedenen die Sünde der Mitwirkung oder des Ärgernisses hinzu, ferner oft eine Artverschiedenheit des Gegenstandes. Bei andern, wie z. B. beim Lesen, ist die ausdrückliche Anklage schon wegen der Entfernung der Ursache von Wichtigkeit.

andern, ohne dringende Ursache vorgenommen, kaum je von einer Todsünde freigesprochen werden. Dies gilt betreffs der Berührungen

a) sicher, wenn sie ohne Not überlegt vorgenommen werden an Personen verschiedenen Geschlechts, wenn auch nur kurze Zeit und über den Kleidern, weil sie sehr zur Lust reizen, die nächste Gefahr der Pollution und der Einwilligung in die sündhafte Lust herbeiführen, abgesehen davon, daß sie zumeist der Lust wegen vorgenommen werden.

b) Unreine Berührungen im Ernste und überlegt an den Personen desselben Geschlechts vorgenommen, auch über den Kleidern, besonders wenn diese dünn und fein sind, noch mehr am bloßen Leibe, sind schwere Sünde. Doch können Berührungen (a und b) über den Kleidern läßliche Sünde sein, wenn sie aus Mutwillen, Scherz, Leichtsinn, vorübergehend und ohne Wiederholung geschehen, wie dies oft bei Kindern im Spiele geschieht.

Wenn solche Berührungen bei Personen des nämlichen oder eines andern Geschlechts der Notwendigkeit oder des Nutzens wegen geschehen, wie beim Arzte, dem Chirurgen, der Hebamme, sind sie, abgesehen von einer inneren sündhaften Einwilligung, keine Sünde. Ebenso ist es nicht immer schwere Sünde, wenn Mägde, Ammen die Geschlechtsteile der Kinder beim Waschen und Ankleiden vorübergehend und aus Neugierde berühren, wenn sie dies nicht längere Zeit und mit geschlechtlicher Lust thun. Gar keine Sünde ist es, wenn es zufällig oder der Not wegen geschieht.

Die Eltern sollen hier vorsorgen, daß nicht unkluge oder verdorbene Dienstboten die kleinen Kinder, um sie zu beruhigen, an den Geschlechtsteilen berühren, weil dadurch das Kind sich an solche Akte gewöhnen kann und an sich selbst vielleicht schon in den frühesten Jahren solche Berührungen vornimmt. Ob man aber, abgesehen von verkehrter Intention, eine Magd, die selten, zur Beruhigung des Kindes, solche Berührungen vornimmt, jedesmal einer schweren Sünde schuldig erklären kann ratione libidinis directe procuratae, ist schwer zu entscheiden.

c) Unehrbare Berührungen am eigenen Leibe sind keine Sünde, wenn 229
sie des Nutzens oder der Not halber geschehen, z. B. beim Waschen, um einen Schmerz, Jucken zu beseitigen u. s. w. Unreine Berührungen am eigenen Körper ohne Grund sind läßliche Sünden, wenn sie ohne geschlechtliche Lust und Absicht und ohne schwere Gefahr der Pollution oder des Ärgernisses, vorübergehend, aus bloßer Leichtfertigkeit oder Neugierde und ohne geschlechtliche Erregung geschehen.[1] Denn sie reizen die Sinnlichkeit

[1] Noldin (l. c. p. 42) hält solche Berührungen sine affectu, in iis qui sciunt, se eiusmodi tactibus non commoveri, für keine Sünde, wenigstens in genere luxuriae.

nur wenig. Sie können aber auch, ganz abgesehen von unreiner Absicht, Todsünde werden, wenn sie ohne gerechte Ursache mit geschlechtlicher Erregung anhaltend oder zu wiederholten Malen geschehen; denn hier liegt die Gefahr der Pollution sehr nahe. Das gilt auch von denen, bei welchen eigentliche Pollution nicht stattfinden kann wegen des Alters oder bei Eunuchen, weil eine solche Berührung ihrer Natur nach auf Pollution hinzielt und große geschlechtliche Erregung mit sich bringt. — Ähnliches gilt auch, wenn ein Mädchen seine Brüste berührt.

2) Küsse und Berührungen, seien sie auch leichte, sei es an den ehrbaren oder weniger ehrbaren Teilen, sind Todsünden, wenn sie aus geschlechtlicher Lust geschehen, sei es unter Personen des nämlichen oder verschiedenen Geschlechts. So kann die leise Berührung der Hand einer Frauensperson Todsünde sein, wenn sie aus unreiner Absicht geschieht. Gleiches gilt auch von Worten, Blicken u. s. w. Hierher gehört die pr. 40 Alexanders VII. (18. März 1666): Est probabilis opinio quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis. Dazu bemerken die Salmanticenser n. 32, sensibilis sei hier soviel wie carnalis oder venerea.

Küsse in partibus minus honestis, zumal unter ledigen Personen verschiedenen Geschlechts, sind regelmäßig Todsünde; denn eine gerechte Ursache dazu ist nicht denkbar; wenn aber keine gerechte Ursache vorhanden ist, so geschehen sie entweder aus Lust oder reizen wenigstens sehr stark.

Berührungen an den ehrbaren oder weniger ehrbaren Teilen, wenn sie aus Leichtfertigkeit, Scherz, Neugierde vorübergehend geschehen, sind läßliche Sünde. Es ist also läßliche Sünde, leicht und vorübergehend die Finger, Hände, das Gesicht einer Person des andern Geschlechts zu berühren ohne verkehrte Intention und geschlechtliche Begierde und Gefahr der Einwilligung in sinnliche Lust, unter der Bedingung, daß man, wenn geschlechtliche Lust sich regt, dieselbe zurückweist und dann sich dieser Akte enthält. S. Alf. l. 4. n. 416; Lehmkuhl I. n. 869; Marc. I. n. 816. Wenn aber solche Berührungen oder Küsse, wenn sie auch ehrbar sind und aus ehrbarer Ursache geschehen, länger andauernd geübt oder häufig wiederholt werden oder verstohlen und heimlich stattfinden, dann ist dies entweder eine schwere Gefahr geschlechtlicher Erregung und Einwilligung oder ein Anzeichen verkehrter Intention und darum regelmäßig schwere Sünde.

Als läßliche Sünde gilt es, eine Person des andern Geschlechts leicht zu küssen. Ebenso sind nicht leicht einer Todsünde schuldig zu erklären junge Leute, die sich bei ihren Spielen und Scherzen in ehrbarer Weise und ohne verkehrte Intention umarmen. Keine Sünde sind Küsse, welche die Eltern, Ammen den Kindern geben, ebenso regelmäßig auch die Küsse, welche andere Leute den Kindern von zartem Alter, auch des andern Geschlechts, geben, wenn auch mit sinnlicher Lust, da diese regelmäßig bloß sinnlich oder natürlich, nicht geschlechtlich ist.

Ehrbare Küsse, Umarmungen, Berührungen sind frei von jeder Schuld, wenn sie geschehen nach der bestehenden öffentlichen Gewohnheit aus Höflichkeit, ehrbarem Wohlwollen, oder um seine Liebe zu beweisen; denn da sie ehrbar sind und aus ehrbarer Ursache geschehen, reizen sie nicht sehr; und darum ist es auch erlaubt, an solchen Zeichen der Freundschaft sich zu freuen. Solche ehrbare Küsse und Umarmungen, die öffentliche Sitte sind und aus ehrbarem Grunde geschehen, sind sogar erlaubt, auch wenn man Pollution oder heftige geschlechtliche Erregung voraussieht, falls der Betreffende sonst als unhöflich und ungebildet erscheinen würde. Denn die Pollution oder geschlechtliche Erregung erfolgt hier rein zufällig und wird nur zugelassen; Voraussetzung ist, daß jede schlechte Intention oder Gefahr der Einwilligung fehlt. Oben ist bereits bemerkt, daß solche Akte Todsünde werden können, wenn sie mit Heftigkeit oder längere Zeit oder wiederholt geschehen.

Eine ledige Person, die sich von einem andern mit ehrbarer Berührung berühren läßt, z. B. durch Ergreifen, Berühren der Hand, Umarmungen, Küsse nach der öffentlichen Sitte, sündigt nicht, wenn ihr nicht gewiß ist, daß der andere dies in böser Absicht vornimmt, und selbst wenn ihr dies gewiß wäre, kann sie eine solche Berührung zulassen, falls sie öffentlich und vor andern geschieht, damit der andere nicht infamiert werde, kein Ärgernis entstehe u. s. w. Ebenso, meint Berardi (Praxis conf. 301), sündige sie nicht, wenn sie sehr furchtsam sei und die Keckheit des andern nicht zurückzuweisen sich getraue. Sie müßte aber Widerstand leisten, wenn die Berührungen heimlich geschehen, zugleich mit der Gewißheit, daß sie in böser Gesinnung stattfinden.

3) Berührungen, Küsse, Umarmungen sind von der nämlichen Natur wie die vollendeten Akte, und deswegen sind in der Beichte anzugeben die Umstände sowohl der handelnden, als der von der Handlung berührten Person, ob diese nämlich gottgeweiht, verwandt, verheiratet, ledig, des nämlichen oder des andern Geschlechts ist.

4) Berührungen an Tieren sind nur läßliche Sünde, wo nicht etwa

eine Gefahr heftiger Erregung oder Einwilligung besteht. S. Alf. l. c. n. 420; Lehmkuhl I. n. 869.

5) Posse etiam olefactu peccari contra castitatem idque leviter vel graviter iuxta periculum, docent auctores.

230 6) Tänze, wenn sie nicht aus böser Absicht geschehen oder mit Gefahr, sich oder andere zur Lust zu reizen, oder mit einem andern verkehrten Umstand, sind an sich nicht schlecht, noch ein Akt der unreinen Lust, sondern der Freude, und da ist es auch keine Sünde, zuzuschauen. Tänze aus unreiner Absicht veranstalten, aufführen, anschauen, ist natürlich immer schwere Sünde. Was die Umstände angeht, so hält der hl. Alfons mit dem hl. Antoninus die Tänze für erlaubt, die geschehen von weltlichen Personen mit ehrbaren Personen und in ehrbarer Weise, d. i. ohne unehrbare Gebärden oder Bewegungen. Das gilt von jenen öffentlichen Tänzen, wie sie die Landleute früher aufzuführen pflegten und auch jetzt zuweilen aufführen. Wenn sie mit wenig ehrbaren oder offenbar unehrbaren Gesten, Bewegungen, Berührungen oder Küssen stattfinden, dann ist es je nach der Art dieser Akte eine mehr oder weniger schwere Sünde, sie zu veranstalten, aufzuführen oder zu sehen. Bei den Tänzen leicht die Hand einer Frauensperson anfassen, ist entweder keine Sünde oder nur eine läßliche Sünde. Ob aber die in unserer Zeit gebräuchlichen Tänze nicht wenig ehrbar und sehr gefährlich sind wegen der langen Umarmung, Berührung der Hände, der ganzen Art, wie diese Tänze veranstaltet werden? Sicher muß man bei der Beurteilung der Tänze nicht bloß beachten, wie sie stattfinden können, sondern wie sie thatsächlich stattfinden.

Für die Behandlung der Pönitenten, in betreff der Gefahr, die aus Tänzen entsteht, giebt Berardi folgende Regeln:

1) Wenn die Gefahr eine schwere ist und keine wichtige Ursache entschuldigt, dann ist es eine Todsünde, Tänze zu besuchen, und der Pönitent ist unter schwerer Sünde verpflichtet, wegzubleiben, der Beichtvater muß sie verbieten, und wenn der Pönitent nicht gehorchen will, ihm die Absolution verweigern.

Wenn die Gefahr eine geringe oder eine wichtige Ursache vorhanden ist, so ist entweder eine läßliche oder keine Sünde gegeben.

Die ganze Entscheidung hängt also von der Schwere der Gefahr und der Art der Ursache ab. Eine schwere Gefahr ist da, wenn jemand auch sonst oft gesündigt hat durch Gedanken, Begierden, unreine Berührungen, Fornikation, oder wenn ein sehr leichtsinniges oder zur Lust geneigtes und

schönes Mädchen mit seinem Liebhaber die Tänze besuchen würde, oder wenn Manns- oder Frauenspersonen die Tänze nicht bloß einigemal im Jahre, sondern sehr häufig besuchen würden, und zwar wegen der Anreizung zur Lust, der Vernachlässigung des Gebetes u. s. w. Wenn aber ein Mädchen nicht häufig, sondern nur zuweilen die Tänze besucht und sonst wohl gesittet und nicht leichtsinnig ist, so ist es nicht in schwerer Gefahr. Und obwohl die Tänze in unserer Zeit, wie oben bemerkt, nicht besonders ehrbar sind infolge der Umarmungen u. s. w., so kann doch schon die Achtsamkeit auf das Tanzen selbst die Gefahr mindern. Es ist zwar wahr, daß solche lange Zeit fortgesetzte Umarmungen außer dem Tanze schwere Sünde wären; aber der Tanz selbst schließt die schlechte Intention entweder aus oder entfernt sie wenigstens mehr. Wenn die Gefahr eine leichte ist, so können auch nicht gar bedeutende Ursachen von jeder, auch läßlichen Sünde, entschuldigen, z. B. Erholung, die Absicht, Gelegenheit zur Heirat zu finden, dem Liebhaber nicht zu mißfallen, der Einladung von Nachbarn oder Freunden zu entsprechen, sich keinem Tadel oder keiner Verspottung auszusetzen. Wenn die Gefahr eine schwere ist, können bloß wichtige Ursachen entschuldigen, z. B. schwere Beleidigung des Ehegatten, der Eltern, Brüder. Sorge der Eltern ist es hier vor allem, ihre Töchter, wenn sie dieselben nicht ganz vom Tanzen abhalten können, doch nicht allein hingehen zu lassen.

Mit Recht bemerkt hier Berardi, daß eine andere die Aufgabe des Pfarrers, eine andere die des Beichtvaters ist. Der Beichtvater hat nur die Verhältnisse dieser bestimmten Person ins Auge zu fassen, und wie er auf der einen Seite nicht zu nachgiebig sein darf wegen der schweren Übel, welche oft die Tänze begleiten oder aus ihnen folgen, so darf er anderseits das Gewissen des Fragenden nicht zu sehr einengen, damit er nicht schwerere Sünden schaffe, wenn das Beichtkind nicht folgt. Der Pfarrer aber hat auf das Wohl der ganzen Kommunität zu achten, und deswegen kann er nach den Umständen des Ortes, der Zeit oder der Personen bald mehr oder weniger zugestehen, bald muß er mehr oder weniger verbieten. Insbesondere, mahnt Rohling, möge sich der Pfarrer hüten, direkt gegen die Tänze zu predigen da, wo sie üblich sind und für etwas Indifferentes gehalten werden, er soll mehr indirekt vorgehen, indem er auf die Fehler verweist (aber ohne Übertreibung), welche dabei gewöhnlich begangen werden, kräftig über die letzten Dinge predigt u. s. w.

2) Tanzbelustigungen veranstalten oder befördern, bei welchen wegen der Entblößung, der Gesten etwas sehr Unehrbares vorkommt, ist schwere Sünde. Wenn aber solche Dinge nicht vorkommen, obgleich man anläßlich der Tänze bei mehreren schwere Sünden fürchtet, so kann man nicht gleich einer schweren Sünde bezichtigen diejenigen, welche sie veranstalten oder das Lokal dazu einräumen, wie die Gastwirte, oder welche Musik dabei spielen.

Nichtsdestoweniger, fügt Lehmkuhl bei, sind im einzelnen Falle immer die Umstände zu beachten, infolge deren Pfarrer, Missionäre etwas strenger gegen Wirte auftreten dürfen oder müssen, besonders wenn sie die Vereinigungen solcher, welche versprechen, niemals eine Tanzmusik zu besuchen, und an der Abschaffung der Tanzmusiken zu arbeiten, stören, schmähen, aufzulösen suchen. Denn die Verpflichtung, das Bessere nicht zu hindern, ist sicher schwerer als die Verpflichtung, dasselbe zu thun. S. Alf. l. 4. n. 429; S. Th. 2. 2. q. 168. a. 3; Tamburini, Decal. l. 5. c. 1. § 4. n. 25; Berardi, De occasion. n. 162; Id. Praxis Confessarii p. 1. n. 256; Lehmkuhl I. n. 463; Marc. I. n. 831; Rohling, Th. m. p. 135.

231 3. Berührungen, Küsse, Umarmungen unter Verlobten (Brautleuten). Es ist eine unter den Autoren viel ventilierte Frage, was den Brautleuten erlaubt sei. Es ist gewiß, daß den Brautleuten keinerlei Unehrbarkeit, sei es in Berührungen, Umarmungen oder in Küssen, gestattet ist, weil bei Brautleuten, die sehr leicht an die Zukunft denken, solche Dinge die Lust noch mehr erregen als bei andern. Die Frage ist, ob den Brautleuten kraft der Sponsalien ehrbare Küsse, Berührungen, Umarmungen erlaubt seien. Wenn auch manche Autoren milder reden, so ist doch praktisch

1) in jedem Falle festzuhalten, daß an sich den Brautleuten nicht mehr erlaubt ist als den Ledigen.

Denn durch die Verlobung erlangen die Brautleute keinerlei Recht auf den Körper des andern Teils. Das Recht, das die Brautleute haben, besteht nur darin, daß der andere Teil mit keinem Dritten eine Ehe eingehen darf, und wenigstens nach der richtigeren Ansicht, daß er auch nicht durch Sünde mit einem Dritten die Verlöbnistreue brechen darf. Ferner, wie wir schon oben bemerkten, ist es moralisch unmöglich, daß bei Personen verschiedenen Geschlechts, welche zur copula fähig sind, wenn sie sich um der sinnlichen Lust willen berühren oder küssen, nicht geschlechtliche Lust oder Pollution entstehe. Und der Umstand, daß sie bald sich verheiraten, rückt auch die Gefahr der Fornikation sehr nahe, zumal wenn die Brautleute an einem abgesonderten Orte allein mit einander verkehren.

2) Doch können, wie bei andern Personen, Küsse oder Berührungen, aus bloßer Leichtfertigkeit ohne nächste Gefahr der Einwilligung oder Pollution vorgenommen, läßliche Sünden sein, auch wenn per accidens einmal geschlechtliche Erregung oder wider die Intention Pollution folgt.

3) Dagegen dürfen Brautleute, wo es so Sitte ist (ex more patriae), zum Zeichen der Höflichkeit oder des Wohlwollens sich in ehrbarer Weise gegenseitig küssen oder berühren, wenn keine Gefahr besteht, der wider die Intention sich erhebenden geschlechtlichen Lust zuzustimmen.

Wenn wir sagten: „wo es so Sitte ist“ (ex more patriae), so ist das nicht bloß von der allgemeinen Landessitte zu verstehen, d. h. wie auch andere Nichtverlobte sich küssen und berühren können, sondern auch wie es irgendwo bei Brautleuten Ortssitte ist, unter sich zu verkehren, einander zu küssen u. s. w., damit man nicht unhöflich erscheine. Unter gewissen, ganz besonderen Umständen könnte auch außerdem, wo es notwendig wäre, zum Erweis der gegenseitigen Liebe unter Brautleuten ein Kuß gegeben oder erwidert werden. Auch hier aber sind immer ausgenommen länger fortgesetzte oder heftigere Küsse, länger andauernde oder oft wiederholte Berührungen, weil sie einerseits zur Erreichung eines ehrbaren Zweckes in dieser Weise nicht notwendig sind, anderseits sehr zur Lust reizen. In dem Falle, wo den Brautleuten solche ehrbare Zeichen gegenseitiger Liebe erlaubt sind, dürfen sie auch die rein sinnliche (sensitiva, nicht venerea) Lust zulassen, die sich damit verbindet; denn wem der Akt erlaubt ist, dem ist auch die Lust dieses Aktes erlaubt; sie aber bloß um dieser Lust willen üben, gilt als läßliche Sünde. Wenn sie aber zu einem ehrbaren Zwecke geschehen, dann sind sie erlaubt, auch wenn wider die Intention geschlechtliche Erregung oder Pollution folgt, die Gefahr der Zustimmung immer ausgeschlossen. Der Beichtvater muß sich hier hüten, daß er nicht, um die Gefahr der Einwilligung in die geschlechtliche Lust zu entfernen, den Brautleuten ein falsches Gewissen bilde und sie zu wirklichen Sünden veranlasse. Was von Küssen und Berührungen unter Brautleuten gesagt wurde, gilt auch von Blicken, Unterredungen u. s. w.

Hier schließt sich sofort die Frage an: Was ist überhaupt zu halten 232
von den *Bekanntschaften*, Verhältnissen, dem fortgesetzten Verkehr, den Besuchen zwischen jugendlichen Personen verschiedenen Geschlechts? Man kann hier nicht schlechtweg sagen, sie seien ausnahmslos schwere Sünde, regelmäßig aber sind sie auch kaum etwas anderes, als eine nächste Gelegenheit zur schweren Sünde. Drei Bedingungen sind erforderlich, damit man dieselben gestatten könne, daß sie begonnen werden zu einem guten Zwecke, daß der Verkehr stattfinde in den gehörigen Schranken, und daß die nötige Vorsicht angewendet werde.

1) Sie müssen begonnen werden zu einem guten Zwecke, mit andern Worten, in der Absicht, die Ehe *bald* einzugehen, d. i. innerhalb einer verhältnismäßig kurzen Zeit, die nach vernünftigem Urteil und nach der Praxis gewissenhafter Personen zu bestimmen ist. Wegen der aus den Mischehen drohenden Gefahr sind solche Personen auch immer zu fragen, ob der andere Teil katholisch ist, und wenn dies nicht, ist ihnen ernstlich von weiterem Umgang und von einem Eheversprechen abzuraten, s. u. Eheverlöbnisse.

2) Der Verkehr soll nur in *beschränkter* Weise stattfinden, d. i.

nicht zu häufig und nicht zu lange. Eine größere Häufigkeit kann geduldet werden, wenn in kurzer Zeit, etwa nach einem oder zwei Monaten die Ehe abgeschlossen wird, eine geringere, je weiter die Ehe noch hinausgeschoben ist. Eine größere Häufigkeit kann geduldet werden, wenn das Mädchen nie allein ist, sondern immer unter wachsamer Aufsicht, eine geringere, wenn die Brautleute immer unter sich allein sind, oder wenn das Mädchen ganz allein steht, ohne Eltern, Verwandte u. s. w., die über dasselbe wachen.

Als einen in obigem Sinne beschränkten, also zulässigen Verkehr sehen die Autoren an, wenn solche Besuche in dem Jahre, das der Ehe vorausgeht, ein bis zweimal monatlich, wenn die Zeit der Ehe naht, wöchentlich einmal stattfinden. Als zu häufig sehen die Autoren es an, wenn solcher Verkehr monatelang täglich oder fast täglich oder jahrelang wöchentlich stattfindet; doch entscheidet hier, wenn bisher noch nichts Unehrbares unter den Brautleuten vorgekommen ist, die Übung anderer gottesfürchtiger Personen, die allgemeine Anschauung über einen solchen Verkehr, weil dadurch die Gefahr eine entfernte wird und der Beichtvater doch nichts ausrichten würde, wenn er mehr verlangt, als selbst von gewissenhaften Personen eingehalten wird. Ja, das Mädchen kann manchmal auch häufigere Besuche zulassen, a) wenn wirklich Aussicht auf eine Heirat ist; b) wenn die Umstände diese Besuche notwendig machen, z. B. wenn das Mädchen sonst vielleicht unverheiratet bliebe, besonders wenn es arm, in Versuchung ist u. s. w.; c) wenn man dann besondere Vorsichtsmaßregeln anwendet. Auch die Jünglinge, welche bona fide so häufige Besuche machen, darf man nicht so strenge behandeln, sondern muß hier vor allem stets die Klugheit im Auge behalten.

3) Bei diesen Besuchen müssen die notwendigen Vorsichtsmaßregeln angewendet werden: die betreffenden Personen sollen nicht ohne Wissen der Eltern, sondern mit deren stillschweigender oder ausdrücklicher Zustimmung miteinander verkehren, soviel als möglich nicht allein bleiben und sich durch geistliche Mittel gegen die Versuchungen stärken.

Wo also diese drei Bedingungen vorhanden sind, da sind diese Verhältnisse, Bekanntschaften nicht unerlaubt, selbst wenn eine schwere Gefahr vorhanden wäre, weil es eben moralisch notwendige Gelegenheiten sind; denn die Forderung erscheint zu strenge, daß jemand eine vollständig unbekannte Person heiraten solle, oder wenn man vielleicht diesen Grund nicht recht zulassen will, der Beichtvater würde doch nichts ausrichten, als daß die Brautleute jetzt ex mala fide sicher sündigen. Aus den nämlichen Gründen sind solche Besuche in der Regel selbst dann nicht ganz zu verbieten, wenn die Brautleute deswegen in Sünden fallen. Der Beichtvater wird hier sicher mehr ausrichten, wenn er es versucht, durch passende Mittel die Gelegenheit zu einer entfernten zu machen; er rate, daß sie nie allein

(solus cum sola) beisammen seien, daß immer jemand zugegen sei, und wäre es auch nur ein kleiner Knabe oder ein Mädchen; denn da in deren Gegenwart schwere äußere Sünden nicht stattfinden können, so haben auch die genannten Zeichen weniger Reiz; er rate ihnen, diese Zeichen des Wohlwollens zu beschränken in der Häufigkeit, Dauer, Art und Weise u. s. w. Richtet er damit nichts aus, dann sind die Brautleute zu betrachten als solche, welche sich in occasione proxima moraliter necessaria absente befinden und immer wieder in dieselben Sünden zurückfallen. Es ist zu überlegen, was leichter zu hoffen ist, daß die Brautleute neue wirksame Mittel anwenden oder daß sie solche Besuche, Berührungen ganz unterlassen, und das ist ihnen in der Beichte aufzuerlegen.

Wenn die betreffenden Personen aber in keiner Weise an eine Ehe denken, oder wenn sie der Umstände wegen niemals eine Ehe eingehen können oder erst nach langer Zeit (was dem Urteile eines klugen Beichtvaters überlassen bleibt), dann ist ein solcher Umgang occasio proxima voluntaria absens, und wenn die Betreffenden einige Male, sei es von dem nämlichen oder von einem andern Beichtvater, erinnert worden sind, diesen Umgang aufzugeben, ohne daß sie Folge geleistet haben, so sind sie nicht zu absolvieren, bis sie gehorchen. Dies gilt sicher, wenn sie bisher schon schwer gesündigt haben durch Küsse, Berührungen, Fornikation, oder wenn ihr Umgang zum Ärgernis gereicht. In diesem Punkte sind auch die Eltern, insbesondere die Mütter, ernstlich zu ermahnen und auch zuweilen in der Beichte zu befragen, damit sie ihre erwachsenen Töchter nicht nachts aus dem Hause gehen und mit jungen Burschen auf der Straße herumziehen oder zusammenstehen lassen, wobei die Sünde gewiß nicht lange ausbleibt. — Das Gesagte gilt noch mehr, wenn ein solches Verhältnis von Anfang an in schlimmer Absicht unternommen wurde.

Geschenke, die gegeben wurden, um eine unreine Liebe anzufachen, auch nur anzunehmen, ist eine schwere Sünde, auch wenn der Beschenkte keine schlechte Absicht hegt, wenn man nicht ausdrücklich gegen die schlechte Absicht protestiert; denn durch die Annahme des Geschenkes wird das unreine Feuer und die Hoffnung auf Erreichung seiner schlechten Absicht im Schenkgeber genährt und für den Empfänger eine Gefahr herbeigeführt. Ja, solche Personen sind sogar zu veranlassen, die empfangenen Geschenke, damit sie für die Zukunft keine Gefahr bereiten, zurückzugeben oder zu verbrennen oder unter die Armen zu verteilen. Reuter, Neoconf. n. 113; Berardi, Pr. Conf. n. 303; De occas. n. 214; Lehmkuhl I. 645; Marc I. 825; Tamburini l. 5. c. 1. § 4 et 5; La-Croix l. 3. 887, XI. resp.; Salm. n. 56 seqq.; S. Alf. l. 6. n. 854.

§ 105. Fortsetzung.

1. Unehrbare Blicke. Unehrbare Blicke, die stattfinden aus 233
unreiner Absicht oder mit freiwillig zugelassener unreiner Lust, sind schwere Sünde. Dies gilt sogar, wenn das Objekt des Blickes in sich ehrbar

ist. Abgesehen von schlechter Absicht oder unreinem Affekt sind unreine Blicke ohne verhältnismäßige Ursache schwer oder läßlich sündhaft je nach der größeren oder geringeren Gefahr, in die unreine Lust einzuwilligen. Die Gefahr aber ist nach verschiedenen Momenten zu beurteilen: 1) nach dem Objekt, das mehr oder weniger obscön ist; 2) nach der Intention des Handelnden; es ist etwas anderes, ob man aus Neugierde oder zu einem ernsten Zwecke oder aus Notwendigkeit, z. B. des Studiums, der Heilung halber, dergleichen anschaut; 3) nach der Art und Weise, wie es geschieht; etwas anderes ist ansehen und betrachten; etwas anderes zufällig, vorübergehend, selten und absichtlich, längere Zeit, häufig solches ansehen; 4) nach der Dispositon des Subjekts; manches ist für junge Leute anstößig, nicht für alte; manches für unverheiratete, aber nicht für verheiratete; manches für fremde, nicht aber für die Hausgenossen oder solche, die daran gewöhnt sind (Marc I. 812).

Nach der wahrscheinlicheren und richtigeren Meinung begründen die Umstände der angeschauten Personen keinen specifischen Unterschied, wenn sich mit dem Blicke nicht die Begierde verbindet, die freilich bei einem schwer sündhaften Anblick selten fehlt; denn an und für sich strebt das Anschauen seiner Natur nach nicht auf die vollendete Sünde. Es ist also kein Incest, Ehebruch, Sakrilegium, wenn man ohne verweilende Lust und Begierde und ohne Gefahr einer solchen eine verwandte, verheiratete, gottgeweihte Person unehrbar anschaut. Und wenn vielleicht wegen der Gefahr einer Begierde oder unreinen Lust in Blicken, Gesprächen auch an sich eine neue Species kontrahiert würde, so beachten doch oft Ungebildete diesen specifischen Unterschied des Ehebruchs, Inceste nicht. Im einzelnen gilt:

1) Sehr unehrbare Blicke (graviter impudici), d. i. Blicke auf Dinge, die sehr zur Lust reizen oder große Erregung verursachen, ohne gerechte Ursache vorgenommen, besonders unter Personen verschiedenen Geschlechts, sind Todsünde, weil sie die nächste Gefahr der Einwilligung herbeiführen. Es ist also an sich eine schwere Sünde, ohne verhältnismäßig wichtige Ursache die unehrbaren Körperteile an Personen andern Geschlechts anzusehen, wenn der Blick nicht aus der Ferne und für ganz kurze Zeit stattfindet. Ebenso ist es eine schwere Sünde, solche Dinge durch ein Netz oder eine sehr dünne, durchsichtige Hülle zu sehen; denn dies reizt die Lust eher, als daß es sie auslöscht. Ebenso eine ganze Person des andern Geschlechts nackt mit Überlegung und ernstlich anschauen, ist kaum von einer Todsünde zu entschuldigen. Jedoch kann in

all diesen Dingen eine läßliche Sünde vorhanden sein: a) wegen der Umstände der anschauenden Person, weil diese ein Kind oder sehr alt oder unempfänglich ist und aus der Erfahrung weiß, daß solche Anblicke sie nicht sehr reizen; ebenso kann eine läßliche Sünde vorhanden sein b) wegen der Umstände der angeschauten Person, z. B. wenn man kleine Kinder nackt anschaut. So können Dienstmägde, Ammen wenigstens von einer schweren Sünde entschuldigt sein, wenn sie ohne Grund aus Neugierde die nackten Kinder anschauen, wenn sie dies nicht durch längere Zeit, zu wiederholten Malen mit geschlechtlicher Erregung oder unreinem Affekte thun.

Wenn Personen des nämlichen Geschlechts beim gemeinsamen Schwimmen, Baden oder bei einer andern Gelegenheit sich leicht und vorübergehend anschauen, so können sie an sich von einer schweren Sünde entschuldigt werden, besonders noch nicht geschlechtsreife, außer wenn der Anschauende sehr zur Sünde neigte. (S. Alf. n. 421.) Doch müssen die Seelsorger sehr acht haben, daß Knaben und Mädchen nicht nackt ohne jede Hülle gemeinschaftlich baden, weil dies den Kindern, besonders den Mädchen, jedes Schamgefühl nimmt und der entstehenden Lust die beste Nahrung giebt.

Die Geschlechtsteile des andern Geschlechts aus Notwendigkeit, z. B. um eine Krankheit zu heilen, anschauen, ist dem Arzte, Chirurgen, Bader u. s. w. erlaubt, wenn nur die nächste Gefahr der Einwilligung nicht vorhanden ist.

Capellmann (Med. past. p. 82) erinnert daran, daß die moderne Medizin mehr als sonst Auskultation, Inspektion und Berührung des nackten Leibes anwende und daß man im allgemeinen das als notwendig ansehen könne. Eine andere Frage aber bleibt es, ob nicht die Ärzte oft in allzu laxer Weise auch unnötige Entblößungen oder Untersuchungen vornehmen oder die nötigen in indecenter Weise. Der Arzt hat die Pflicht, das Schamgefühl des Kranken zu schonen, und soll nicht vergessen, daß er, wie den Kranken, so auch sich selbst schwere Versuchungen und Gefahren bereiten kann. Es kommt aber auch vor, daß Frauenspersonen, besonders hysterische, aber auch zur Lust geneigte, den Arzt zu solchen Entblößungen und Berührungen direkt oder indirekt veranlassen, um ihre eigene Lust zu befriedigen. Daß der Arzt dem nicht nachgeben darf, ist klar. Auch der Seelsorger in Krankenhäusern, Spitälern, Entbindungshäusern möge Sorge tragen, daß die Ärzte das Schamgefühl der dort in Behandlung stehenden Personen schonen, auch wenn es gefallene Personen sind, und daß die Ärzte nicht eine moralische Vivisektion an diesen unglücklichen Personen vornehmen.

2) Der Anblick der ehrbaren Teile einer Person verschiedenen Geschlechts, auch wenn dieselbe schön ist, ist an sich keine Sünde, besonders wenn es aus gebührender Höflichkeit oder einer andern gerechten Ursache geschieht; wenn aber ein solcher Blick aus Vorwitz oder etwas länger geschieht, ist er läßliche Sünde; von einer Todsünde aber können solche Blicke nicht entschuldigt werden, wenn sie lange währen, namentlich wenn die Person schön und geschmückt ist, falls sie die nächste Gefahr unreiner Lust oder Begierde bringen, besonders wenn sie mit heftiger, geschlechtlicher Erregung verbunden sind, und noch mehr, wenn es sich handelt um den Anblick einer unordentlich geliebten Person.

Beachtenswert ist hier, was die Salmanticenser (De impud. n. 3) bemerken: Diuturnus aspectus facit, quod illa pulchritudo apprehendatur non solum ut delectabilis visui, sed etiam carni et tactui, ex qua apprehensione sequitur naturaliter spirituum commotio, ex commotione carnis rebellio, ex rebellione turpis suggestio, ex suggestione cogitatio, ex cogitatione affectio, ex affectione delectatio, ex delectatione operatio, ex operatione consuetudo, ex consuetudine desperatio, ex desperatione peccati defensio, ex defensione gloriatio et denique ex gloriatione damnatio.

3) Blicke auf die weniger ehrbaren Teile eines Weibes sind an sich nicht schwere Sünde, wenn nicht die nächste Gefahr besteht, in die geschlechtliche Lust einzuwilligen; diese Gefahr ist leicht da, wenn solche Blicke überlegt und längere Zeit geschehen.

4) Sich selbst, auch an den Geschlechtsteilen, ansehen, ist keine schwere Sünde, wenn es nicht durch längere Zeit in unreiner Absicht oder mit geschlechtlicher Lust oder Erregung geschieht, sondern aus Leichtsinn, vorwitziger Neugierde und für kurze Zeit; denn solche Blicke pflegen die Lust nicht sehr zu reizen. Eine Todsünde aber kann es sein, sich ohne Not absichtlich und längere Zeit hindurch anzuschauen, wenn bereits geschlechtliche Erregung eintritt, weil dann die Gefahr der Pollution naheliegt. Keine Sünde aber ist es, wenn es zu einem notwendigen oder nützlichen Zwecke geschieht.

5) Der Anblick obscöner Bilder aus Neugierde gilt nicht als Todsünde, wo nicht unreine Lust oder die nächste Gefahr derselben vorhanden ist; denn gemalte obscöne Dinge reizen nicht so sehr. (S. Alf. n. 424; Marc 814. 5.) Praktisch aber wird kaum von einer Todsünde zu entschuldigen sein, wer sehr obscöne Darstellungen anschaut, wenn das nicht geschieht für kurze Zeit, aus großer Entfernung oder das Bild selbst wegen seines Alters kaum mehr Farben hat. Im allgemeinen das

Nämliche, jedoch mit einigen Milderungen, ist zu sagen vom Anblick von Statuen, insofern Statuen, weil diese nicht gemalt, weniger die Lust reizen als Bilder. Es ist kaum nötig zu bemerken, daß der Anblick von Bildern und Statuen nicht deswegen schon erlaubt ist, weil diese in einer öffentlichen Sammlung aufgestellt sind.

6) Non est peccatum mortale aspicere genitalia vel commixtionem brutorum. (S. Alf. l. 4. n. 419; Marc I. 813, 6.) Wenn es aber geschieht ohne Not und Nutzen, ist es kaum von einer läßlichen Sünde frei und kann Todsünde sein, wenn aus einem solchen längeren Anschauen heftige geschlechtliche Erregung entsteht, und es ist kein Zweifel, daß keusche Augen einen solchen unnötigen Anblick vermeiden werden. Entschuldigt dagegen sind diejenigen, welche solche Tiere zusammenführen der Zucht wegen; doch sollten das eher verheiratete oder ältere Personen thun, als ledige und jüngere, weil erstere weniger erregbar sind.

7) Sich selbst freiwillig in unreiner Weise vor andern entblößen, ist läßliche oder schwere Sünde, je nach der Schwere der Entblößung (z. B. der Geschlechtsteile), nach der unreinen Absicht und nach dem direkten oder indirekten Ärgernis, wenn die Entblößung für andere wahrscheinlich Anlaß zur Sünde wird. Doch sind nicht leicht einer Todsünde zu beschuldigen Knaben, die sich aus Mutwillen oder Scherz entblößen; trotzdem sind solche Kinder ernst zurechtzuweisen, weil dergleichen Handlungen leicht zur Todsünde führen. Caveant parentes ne coram liberis in eodem cubiculo cubantibus actum coniugalem exerceant, quamvis illi sint iuniores, cum gravissimo eorum scandalo et periculo etiam quod adhuc ignorant imitandi. Si ergo inopia coacti in eodem conclavi omnes cubare debent, aut lectus parentum aulaeo quodam operiendus aut omnino tali tempore a concubitu abstinendum est.

Der Beichtvater muß also bei unreinen Blicken nach dem Gegenstand fragen. Wenn das Objekt nicht unrein ist, frage er, in welcher Absicht der Pönitent z. B. die Leute angeschaut habe, ob aus Neugierde und ohne sie zu fixieren und ohne Gefahr der Einwilligung, dann ist es läßliche Sünde; wenn er sie überlegt aus unreiner Absicht angeschaut hat, ist es Todsünde; wenn aus ehrbarer Absicht, z. B. bei einer anständigen Unterhaltung und Begrüßung, so ist es an und für sich keine Sünde.

2. **Vom weiblichen Schmuck.** Es handelt sich hier um die Frage, 234
wieweit es für ein Weib erlaubt sei, sich zu schmücken, mit Rücksicht auf die Gefahr anderer.

Nach dem hl. Alfons (l. c. n. 425) kann eine Frauensperson sich schmücken nach den Anforderungen ihres Standes oder der landesüblichen Art oder um ihrem Manne zu gefallen oder um einen Bräutigam zu finden. Sie würde sicher schwer sündigen, wenn sie es thäte, um die Männer zur Begierde zu reizen; leicht dagegen, wenn sie sich schmücken würde, um den Männern zu gefallen, oder aus Leichtsinn oder Eitelkeit.

Das Gleiche gilt vom Schminken; der hl. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 169. a. 2) meint hier, es sei erlaubt, um einen körperlichen Defekt zu verdecken. Wenn ein Weib Mannskleider anzieht (und umgekehrt), so ist das an sich nicht schwere Sünde, könnnte aber schwere Sünde sein, wenn es schwere Gefahr der Lust oder des Ärgernisses herbeiführt; sonst ist es läßliche Sünde, manchmal sogar keine, wenn eine gerechte Ursache dazu veranlaßt, z. B. um sich zu verbergen oder weil man keine andern Kleider hat. Deut. 22. 5: Non induetur mulier veste virili, nec vir utetur veste feminea: abominabilis enim apud Deum est, qui facit haec.

Wenn andere im allgemeinen (unbestimmte Personen) daran Ärgernis nehmen oder zur Lust gereizt werden, daß eine schöne Frauensperson nach der Landessitte und um ihre körperliche Schönheit zu erhöhen, sich kostbar schmücken würde, so würde sie dadurch keine Todsünde und an sich nicht einmal eine läßliche Sünde begehen, und sie braucht auf einen solchen Schmuck nicht zu verzichten; denn dieser ist nur in entfernter Weise Anlaß zur Sünde, die jeder seiner eigenen Bosheit zuzuschreiben hat. Wenn dagegen eine Frauensperson weiß, daß sie einem bestimmten Manne schweres Ärgernis bereitet, so muß sie jenen Schmuck für kurze Zeit ablegen oder sich seinem Anblick entziehen, z. B. auf einem andern Wege gehen, eine andere Kirche oder dieselbe zu anderer Zeit besuchen, nicht ans Fenster treten u. s. w., wenn sie das thun kann ohne schwere eigene Belästigung. Sie könnte, ja nach manchen müßte sie sogar die Anhörung der hl. Messe am Sonn- und Feiertage unterlassen, wenn sie wüßte, daß an ihrem Anblick ein bestimmter Mann Ärgernis nimmt und sie dies nicht anders verhüten kann. Doch braucht sie das alles nicht lange Zeit hindurch zu thun, sondern nur das eine oder das andere Mal (wenn sie hoffen kann, daß dann das Ärgernis aufhört), weil dies sonst eine schwere Belästigung herbeiführen würde; schon daß sie in ihrer Freiheit nicht zu sehr beengt werde, ist ein entschuldigender Grund; denn es wäre eine Sache, die zu vielen Skrupeln und Belästigungen führt, wenn die Person jedesmal erwägen sollte, ob sie eine gerechte Ursache habe auszugehen oder nicht u. s. w. (manche sehen jedoch überhaupt keine schwere oder gar keine Verpflichtung, weil bei einer größeren Menge

immer solche sein werden, die Ärgernis nehmen, und darum kein Grund ist, auf eine bestimmte Person Rücksicht zu nehmen, von der man es weiß, s. o. S. 56). Sie würde aber sicher schwer sündigen, wenn sie aus bloßer Eitelkeit, absichtlich sich seinen Blicken zeigte, auch wenn sie seine Sünde nicht beabsichtigt. So entschuldigt der hl. Alfons eine Person nicht von der Todsünde, die einen Ort aufsucht, an welchen sie nicht gehen würde, wenn sie nicht wüßte, daß dort ein mit unreiner Liebe zu ihr erfüllter Mann anwesend sein werde.

Wenn es sich nicht um einen ehrbaren Schmuck handelt, wie er landesüblich ist, sondern um einen überflüssigen, eiteln und unpassenden, den zu tragen an sich schon läßliche Sünde ist, so ist zu unterscheiden, wie oben: handelt es sich um das Ärgernis eines bestimmten Mannes, dann ist die Frau nach den einen schwer, nach den andern leicht verpflichtet, ihn abzulegen, weil sie kein Recht darauf hat; handelt es sich aber nur um das Ärgernis solcher Personen im allgemeinen, so kann man sie nicht schwer verpflichten, allen unnötigen Schmuck wegzulassen u. s. w., wenn er nicht schon seiner Natur nach sehr zur Lust reizt.

Was die Entblößung der Brust angeht, die nicht aus Lust, sondern des Schmuckes wegen geschieht, so gilt es hier die Principien aufzustellen, die der hl. Alfons eingehend beweist:

1) Schwer sündigen Frauen, die diese Sitte irgendwo einführen, weil dies nicht ohne schweres Ärgernis geschehen kann.

2) Die Entblößung der Brust kann so übermäßig sein, daß sie schon an sich von schwerem Ärgernis nicht entschuldigt werden kann, weil sie sehr zur Lust reizt.

3) Wenn die Entblößung nicht übermäßig und es irgendwo Sitte wäre, daß die Frauen sich so tragen, dann wäre die Gewohnheit zwar von Beichtvätern und Predigern streng zu tadeln, aber doch nicht gleich eine Todsünde zu nennen; und dies umsomehr, wenn Frauenspersonen ihre Brust etwas entblößt tragen auf den Bällen der Vornehmen innerhalb des Hauses, nicht in der Öffentlichkeit. Es kann zwar die Sitte oder Gewohnheit etwas Schlechtes nicht gut machen; aber sie mindert doch den Reiz und die Macht der Begierlichkeit, und weder die Natur noch die Schamhaftigkeit verlangt es absolut, diesen Teil zu verhüllen. Manche unterscheiden gar nicht zwischen mäßiger und übermäßiger Entblößung und wollen die Gewohnheit schlechthin als eine Entschuldigung ansehen, obgleich die Gewohnheit zu tadeln sei. Elbel sieht eine Todsünde auch darin, wenn eine Frauensperson, um den Männern zu gefallen oder sie anzulocken, ihre Brüste künstlich erhöht; doch ist diese Auffassung, so allgemein ausgesprochen, sicher zu streng. Der hl. Antoninus (p. IV. c. 7. n. 208) mahnt hier: wenn der Beichtvater nicht gewiß eine bestimmte Art sich zu kleiden

als Todsünde erkennt, so soll er nicht ein vorschnelles Urteil fällen, sondern den Pönitenten absolvieren und die Sache Gott überlassen. — Der Beichtvater wird gut thun, auch die Mütter zu mahnen, daß sie nicht dasjenige, was ihnen selbst nicht erlaubt ist, ihren jüngeren Töchtern gestatten oder sie dazu zwingen; denn wenn auch bei diesen eine solche Kleidung nicht so sehr zur Lust reizt, weil sie noch geschlechtsunreif sind, so wird doch dadurch das Schamgefühl, die Vormauer der Keuschheit, zerstört, und viele Knaben und auch Erwachsene leiden dadurch Ärgernis.

Diejenigen, welche ohne Bestellung anstößige Kleider fertigen und zum Verkauf auslegen, sündigen schwerer als diejenigen, welche sie tragen; wer aber auf Bestellung Kleider macht, deren Gebrauch nicht notwendig schlecht ist, kann aus wichtiger Ursache sie anfertigen, weil ihr Defekt ja durch andere Kleider verdeckt werden kann.

235 3. Maler und Bildhauer, welche obscöne Bilderwerke (d. i. Bilderwerke, auf denen die unehrbaren Teile entblößt oder nur leicht verhüllt sind) anfertigen oder ausstellen, oder auch diejenigen, welche solche Bilderwerke in ihrer Wohnung zum öffentlichen Anblick aufstellen, sündigen schwer; denn was man nicht sehen darf, darf man auch nicht dar- und ausstellen; anders, wenn die Schamteile verhüllt, die übrigen Teile enthüllt sind. An sich kann solche Bildhauer oder Maler auch nicht ein noch so großer Gewinn entschuldigen, noch die Notwendigkeit, den Lebensunterhalt zu verdienen, wenn sie auch die Sünde der Beschauer nicht beabsichtigen; denn es kann niemals erlaubt sein, aus dem Untergang der Seelen Nutzen zu ziehen, und die Sünden gehen an sich und in nächster Weise aus der Anfertigung solcher Statuen und Bilder hervor, abgesehen davon, daß aus einer solchen Arbeit für den Künstler selbst eine nicht geringe Gefahr des inneren Konsenses erwächst. Lehmkuhl (I. 668) und Tamburini (l. V. c. 1. § IV. n. 28) mit andern schränken jedoch diesen Satz ein und halten aus einer sehr wichtigen Ursache, z. B. in der äußersten Not, das Anfertigen solcher Bilder für erlaubt, auch wenn sie nur der Lust halber bestellt und vielen zur Schau ausgestellt werden, solche Bilder ausgenommen, welche absolut keinen guten Zweck, z. B. Studium der Anatomie, haben können. Tamburini macht auch Schauspielern eine ähnliche Konzession. Wenn wir unsere Meinung sagen sollen, so würden wir weder den Schauspielern noch den Malern und Bildhauern dergleichen gestatten.

Dagegen ist es erlaubt, die unehrbaren Körperteile darzustellen zu einem vernünftigen Zwecke, z. B. zum Studium der Medizin. Es können auch in öffentlichen Sammlungen in einem abgesonderten, nicht jedem zugänglichen Raume derartige Gemälde oder Statuen aufgestellt werden,

damit die Künstler ihre Kunst daran lernen, weil sie ja auch erlaubterweise dieselben anschauen können.

Dagegen aber kann es meiner Ansicht nach den Künstlern nicht in dem jetzt geübten Umfange gestattet sein, schöne Frauen oder Mädchen gänzlich entblößt als Modelle gegen Lohn oder auch ohne denselben zu benutzen, um an ihnen die verschiedenen Körperstellungen und Lagen zu studieren und abzuzeichnen; sicher nicht zu dem Zwecke, obscöne Darstellungen zu fertigen. Soweit aber das Studium am nackten Körper notwendig ist zur Darstellung sittlich unverfänglicher Gegenstände, kann es höchstens mit Einschränkung und unter gewissen Bedingungen gestattet werden; denn sowohl die Künstler als die Frauenspersonen sind hier der Gefahr schwerer, wenigstens innerer Sünden ausgesetzt, und in letzteren muß das Schamgefühl vollends ertötet werden. Für die Erlaubtheit solchen Verfahrens ist also notwendig, 1) daß nicht die nächste Gefahr der Einwilligung vorhanden sei, was bei einem älteren, ernsten, verheirateten Manne leichter sein könnte als bei jungen Schülern einer Kunstakademie, 2) daß die Entblößungen nicht weiter, als nötig, vorgenommen werden, 3) daß man sich gegen die Versuchungen durch Gebet schütze. (Ballerini II. p. 641; Noldin, p. 46.)

4. Unreine Lesung und Gespräche. Noch mehr, als in dem 236
Vorausgehenden, sind bei den jetzt zu besprechenden unehrbaren Akten die Umstände zu beachten, unter welchen sie geschehen; denn nach dem heil. Alfons (n. 416, 8) ist es an sich keine Sünde, Unehrbares zu sprechen oder zu hören, sondern dies hängt ab von der guten oder schlechten Absicht, in welcher die Worte gesprochen werden:

1) Unehrbares lesen, schreiben, reden, singen, hören, um geschlechtliche Lust zu erregen oder wegen der geschlechtlichen Lust, die man dabei empfindet, oder mit der nächsten Gefahr, in die geschlechtliche Lust einzuwilligen, oder mit schwerem Ärgernis für andere, ist schwere Sünde. Ist eine verkehrte Absicht und jede Gefahr ausgeschlossen und eine gerechte Ursache vorhanden, so besteht keinerlei Sünde.

2) Bezüglich der Lektüre insbesondere ist praktisch zu beachten die Art und Weise, wie jemand liest, z. B. ob gierig, die Disposition des Lesenden, ob er vielleicht zur Unreinheit neigt, die Ursache des Lesens, ob sie ausreicht, daß man sich ihretwegen der wahrscheinlichen Gefahr aussetzt, an der unsittlichen Sache selbst Wohlgefallen zu finden (Marc I. 357).

a) Sehr obscöne Bücher lesen ohne gerechte Ursache ist regelmäßig schwere Sünde, auch wenn es nur aus Neugierde oder der Erholung wegen geschieht; denn eine solche eine Zeitlang fortgesetzte Lektüre reizt sehr zur Lust. Ausgenommen, wenn jemand nur weniges aus Neugierde

liest oder aus Erfahrung weiß, daß für ihn wegen seines Alters, seiner Unempfänglichkeit, der Gewohnheit, solche Dinge zu behandeln, eine Gefahr der Einwilligung nicht besteht. Die früheren Akte aber, ehe er diese Erfahrung hat, sind von einer schweren Sünde kaum freizusprechen.

b) Liebesgeschichten oder leicht obscöne Schriften lesen ist an sich keine Todsünde, abgesehen von geschlechtlicher Begierde oder Zustimmung — wenn auch praktisch für jüngere Leute sehr gefährlich —; und es geht auch dann über eine läßliche Sünde nicht hinaus, wenn per accidens und selten eine heftige fleischliche Regung und Pollution erfolgen würde. Wenn aber jemand infolge einer solchen Lektüre regelmäßig Pollution oder wenigstens sehr heftige Versuchungen hätte, dann wäre die Lektüre selbst schwere Sünde.

c) Eine läßliche Sünde ist es an sich auch, wenn junge Leute aus Neugierde unehrbare Worte in den Lexiken oder lascive Stellen in den Klassikern aufsuchen.

d) Bücher, die etwas obscön sind, aber sonst wissenschaftliche Fragen behandeln, der Wissenschaft, des eigenen oder fremden Nutzens wegen lesen ist an sich keine Sünde, wenn die Gefahr der Zustimmung nicht vorhanden ist, und je nach der Größe dieser Gefahr ist eine mehr oder weniger wichtige Ursache notwendig, um von der Sünde zu entschuldigen. Man beachte hier die Konstitution Leos XIII. „Officiorum ac munerum" v. 25. Jan. 1897: Libri qui res lascivas seu obscoenas ex professo tractant, omnino prohibentur. Libri auctorum sive antiquorum, sive recentiorum, quos classicos vocant, si hac ipsa turpitudinis labe infecti sunt, propter sermonis elegantiam et proprietatem, iis tantum permittuntur, quos officii aut magisterii ratio excusat: nulla tamen ratione pueris vel adolescentibus, nisi sollerti cura expurgati, tradendi aut praelegendi erunt. Nach dem Gesagten sieht Lessius (De I. et I. l. 4. c. 3. d. 4. n. 99) eine Pollution, welche aus dem neugierigen Studium der Medizin oder der Anatomie vorausgesehen, aber nicht beabsichtigt wird, als läßliche Sünde an.

3) Immer ist es eine schwere Sünde, sehr obscöne Dinge, welche keinen guten Zweck haben, zu schreiben oder zum Drucke zu übernehmen oder zu drucken, und niemals ist eine entschuldigende Ursache zuzulassen, wenn jemand damit auch seinen Lebensunterhalt zu verdienen sucht; das Gleiche gilt auch von dem, welcher ein Buch abfaßt oder in Verlag nimmt, dessen Inhalt nicht mit Gewißheit als schwer obscön erscheint,

weil es dann um so leichter Schaden bringt. Den Setzer kann eine absolut schwere Ursache, z. B. der Mangel des täglichen Unterhalts, für kurze Zeit entschuldigen, wenn es sich um ein Buch handelt, das zwar gefährlich ist, aber doch einen guten Gebrauch haben kann oder doch solche Dinge, die schwer obscön sind, nicht enthält. Sehr gut bemerkt hier Lehmkuhl (I. 666), daß man es noch nicht einen guten Gebrauch in unserem Sinne nennen kann, wenn solche Bücher klassisch geschrieben und dienlich sind, den Stil zu verbessern. Von einer schweren Sünde können solche Personen auch dann nicht entschuldigt werden, wenn sie in andere nützliche oder notwendige Abhandlungen, um dem Geschmack der Leser zu huldigen und diese mehr zum Kaufen zu reizen, unreine Bemerkungen, Witze u. s. w. einstreuen.

Das Gesagte gilt nach den Principien, welche die Moral vom Ärgernis oder von der Mitwirkung aufstellt, mehr oder weniger von den übrigen Mitwirkenden, z. B. von den Buchhändlern, besonders von den Colporteuren, welche solche Schriften verkaufen.

4) Unreine Reden können Todsünden sein: 237

a) wegen der schweren Obscönität ihres Inhalts. So sind, allgemein gesprochen, schwerer Sünde schuldig diejenigen, welche sich, sei es auch aus Leichtsinn, über den Gebrauch der Ehe, über das, was in der Ehe erlaubt oder nicht erlaubt ist, über die Mittel, die Zeugung zu verhindern, Pollution herbeizuführen, unterhalten, besonders wenn dies geschieht unter jungen Leuten verschiedenen Geschlechts; denn junge Leute und Frauenspersonen sind regelmäßig schwach und leicht zur Unzucht reizbar;

b) weil man sich einer vergangenen, unreinen Handlung rühmt;

c) wegen geschlechtlicher Lust oder wegen der Gefahr der geschlechtlichen Lust oder des Ärgernisses. Die Gefahr des Ärgernisses oder der geschlechtlichen Lust ist bei einer unreinen Rede um so größer, je mehr die Unterhaltung sich in die Länge zieht und je sympathischer sich die Personen sonst schon sind.

Deswegen sagen die Autoren mit dem hl. Thomas, es sei nicht frei von schwerer Gefahr ein längeres unnützes Gespräch mit einem Mädchen, zu dem man ohnehin eine unordentliche Zuneigung hat (S. Alf. n. 422). Unter Verheirateten ist zwar leichter eine unreine Rede ohne schwere Sünde möglich; wenn die Reden aber schwer unzüchtig sind, kann auch hier Ärgernis gegeben werden. Was das Ärgernis angeht, so ist es probabilius an sich nicht notwendig, die Zahl der Zuhörer in der Beichte anzugeben, wenn der

Redende nicht direkt die einzelnen Zuhörer durch seine Rede zu verführen beabsichtigt; ebenso braucht er nicht die Umstände der Zuhörer anzugeben, wenn er nicht direkt jemand zur Sünde aufgefordert hat oder die Angabe notwendig erscheint, um die Schwere der Gefahr zu beurteilen. Im allgemeinen müßte aber der Beichtvater den Gegenstand der Gespräche kennen, wenn, wie gewöhnlich, ein inneres Wohlgefallen am unreinen Gegenstand die Rede begleitete. (Sieh jedoch das von der delectatio morosa zu Sagende). Das Ärgernis kann ein schweres sein auch bei Worten, die nur leicht sündhaft und kaum unerlaubt sind, wenn sie von Erwachsenen vor jüngeren Personen gesprochen werden, die dergleichen Dinge noch gar nicht kennen, oder von einem Kleriker oder Ordensangehörigen vor Laien. Auch hier mögen die Eltern sehr vorsichtig sein, daß sie nicht vor ihren kleinen Kindern von unreinen Dingen reden; denn wenn dieselben diese Dinge auch nicht verstehen oder nicht zu verstehen scheinen, so denken sie doch neugierig über das Gehörte nach, und wenn sie dann vielleicht bald in eine Gelegenheit oder an einen schlimmen Kameraden geraten, zeigen sie sich bereits über Dinge unterrichtet, welche sie viele Jahre später immer noch zu früh erfahren hätten.

Eine schwere Sünde ist es auch, für sich allein unehrbare oder zweideutige Worte auszusprechen wegen der Lust, die man daran empfindet.

Es ist keine Todsünde, Unreines zu reden der bloßen Unterhaltung wegen im Scherz oder aus Zorn oder um seinen Witz zu zeigen, wenn die Zuhörer nicht so schwach sind, daß sie schweres Ärgernis leiden oder leiden können, d. h. wenn die Worte nicht zu lascív sind.

So sind also nicht Todsünde unreine Worte, die ausgestoßen werden von Arbeitern, Stallknechten u. s. w., weil sie im Scherz ausgestoßen und aufgenommen werden. Nicht immer sind schwere Sünde zärtliche Unterhaltungen mit Personen des andern Geschlechtes, wenn auch voller Gefahren, besonders wenn sie lange dauern, oft wiederholt werden oder an einem einsamen Orte geschehen, weil sie da leichter eine geschlechtliche Erregung mit sich führen. Sehr nachdrücklich warnen hier die hl. Väter und Lehrer vor aller Vertraulichkeit und langen Unterhaltungen, auch zwischen geistlichen Personen, z. B. zwischen Beichtvater und Beichtkind. Denn (wie es op. 64 inter opp. S. Thomae: De periculo familiaritatis Dominarum vel mulierum heißt) bald kommen sie dahin, daß sie einander nicht mehr, wie anfangs, gleichsam als Engel anreden und ansehen, sondern wie mit Fleisch umkleidet sich gegenseitig betrachten . . . infolgedessen fängt ein Teil an, sich nach der leiblichen Gegenwart des andern zu sehnen, gleichsam als läge darin eine geistige Gegenwart. Und so wandelt sich die geistliche Hingebung in eine leibliche und fleischliche.

Zu beachten ist die Bemerkung, welche der hl. Alfons hier macht: Immer sind streng und ernst zurechtzuweisen diejenigen, welche auch nur leicht Unreines reden, selbst wenn sie dies nur im Scherze thun; denn gerade die unreinen Worte richten einen so großen Schaden an. Ein

einziges unehrbares Wort kann bewirken, daß alle, die es hören, verdammt werden, nämlich durch das unreine Feuer, welches es entzündet. (S. Alf. Prax. Conf. n. 40; Instit. catech. P. I. c. 6. n. 21.)

Betreffs der unreinen Worte sind also die Pönitenten, soweit man es nicht ohnehin schon erschließen kann, zu fragen; 1) vor oder mit wem sie dieselben gesprochen haben wegen des Ärgernisses, ob mit Männern oder Frauen, mit Verheirateten oder Nichtverheirateten, mit Knaben oder Erwachsenen; 2) welche Worte sie gesprochen haben, nicht im einzelnen, sondern im allgemeinen, ob es schwer unehrbare Worte gewesen sind; 3) ob sie die Worte im Scherze oder im Zorn ausgesprochen haben; 4) ob sie sich einer Sünde gerühmt haben. Marc I. 811. Wenn ungebildetere und jüngere Personen sich über unreine Reden anklagen, dann ist es gut zu fragen, ob sie von unkeuschen oder bloß von unanständigen Dingen geredet haben, weil sie das oft verwechseln. Oft bezeichnen sie mit dem Begriff „unreine Reden" auch die Unterhaltung über die sittlichen Fehltritte, welche sich andere haben zu Schulden kommen lassen.

5) Unreine Reden hören ist schwere Sünde: a) wenn man sie 238
hört aus unreiner Lust oder mit freiwilligem Wohlgefallen am unehrbaren Objekt; b) wenn der Hörende durch Aufforderung, Ermunterung, Beifall Ursache ist, daß schwer sündhafte Reden geschehen oder fortgesetzt werden; c) wenn jemand als Oberer durch seine Autorität solche Reden verhindern kann oder muß und durch sein Schweigen schuld ist, daß sie fortgesetzt werden; d) wenn der Zuhörer wegen seines Standes Ärgernis giebt, z. B. wenn ein Kleriker auch nur durch Zuhören an solchen Reden teilnimmt, oder, falls eine unreine Rede an ihn gerichtet wird, durch Nichtwidersprechen die verkehrte Intention des Redenden befördert oder zu approbieren scheint (Lehmkuhl I. 867).

Der leeren Unterhaltung wegen unreine Worte anhören, die nicht besonders obscön sind, oder schwer obscöne Worte mit halber Einwilligung anhören, ist läßliche Sünde. Wenn die unreinen Reden oder Lieder jemand mißfallen oder nicht gefallen, er aber nicht weggeht und sie auch nicht tadelt aus einer gewissen Scheu, ja, sogar wenn er ohne Ärgernis und ohne innere unreine Lust darüber lacht, aus Menschenfurcht, damit er nicht als unhöflich oder als Tadler erscheine, oder wenn man lacht über die witzige Art, wie die Reden vorgebracht werden, so ist das an sich keine schwere Sünde. Da man aber dadurch sehr leicht die unreinen Reden fördert mit eigener oder fremder Gefahr, so ist ein freiwilliges Lachen zurückzuhalten, ein unfreiwilliges nach Möglichkeit zu unterdrücken; dies gilt besonders für Frauen und Mädchen, weil ihr Lachen die Mannspersonen leicht zu weiteren Sünden reizt; doch kann man auch diese,

wenn sie aus Menschenfurcht hier und da lächeln, nicht einer Todsünde schuldig erklären, da sie an das Ärgernis gar nicht denken.

239 6) Theater. Es entsteht hier die Frage, inwieweit diejenigen sündigen, welche unehrbare Schauspiele ansehen oder anhören, oder welche sie dichten oder aufführen oder sonst irgendwie mitwirken.

An sich sündigt nicht schwer, wer ein unanständiges Schauspiel ansieht oder anhört nur aus Neugierde oder zur Unterhaltung, wenn der Betreffende nicht seine sittliche Schwäche kennt oder das Schauspiel sehr unehrbar ist. Wenn aber sehr unehrbare Dinge aufgeführt würden oder die Art der Aufführung sehr unehrbar wäre, so wäre es eine Todsünde, das anzusehen, wegen der aus den unreinen Dingen entstehenden Lust oder wegen der Gefahr der Zustimmung, welche hier noch leichter vorhanden ist als bei der Lektüre.

Der hl. Alfons (n. 427) meint zwar, auch wer eine comoedia notabiliter turpis der Unterhaltung wegen anhöre, sei nur einer läßlichen Sünde schuldig; mit Recht aber bemerkt Lehmkuhl (I. 644), das notabiliter turpis könne hier nicht den Sinn von „absolute graviter turpis" haben. Das Gesagte gilt besonders bei jungen Leuten, die ohne Not bloß aus Neugierde solchen Schauspielen beiwohnen, wenn der Betreffende nicht sehr gottesfürchtig ist und außerdem durch wiederholte Erfahrung wüßte, daß er bei ihrem Anblicke nicht schwer gesündigt habe, vorausgesetzt, daß er nicht durch sein Beispiel auch andere verleitet, solch unehrbaren Schauspielen beizuwohnen. Kleriker und Ordensleute aber können ohne schweres Ärgernis nicht teilnehmen.

Es kommt hier ferner in Betracht die Sünde der Mitwirkung bei denjenigen, welche durch ihr Geld (Eintrittsgeld, Abonnement, Subventionierung) und durch ihren Beifall zur Aufführung solcher Schauspiele beitragen. Daß die Applaudierenden immer sündigen, und zwar schwer oder leicht, je nach dem Inhalt der Aufführung, ist gewiß; diejenigen, welche durch ihr Geld die Aufführung ermöglichen, und ohne welche sie nicht stattfände, sündigen schwer, weil sie positiv, wenn auch nur materiell, zu einem schwer sündhaften Werke mitwirken; doch sind, abgesehen von der Gefahr einer sündhaften Lust, nicht einer schweren Sünde schuldig einfache Zuschauer, die keinen Preis zahlen und ohne welche die Aufführung doch stattfinden würde. Auch diejenigen, welche kraft ihres Amtes, ihrer Stellung solche Dinge zu hindern verpflichtet sind, oder auch diejenigen, welche sie sonst leicht hindern können, sündigen schwer.

Gewiß ist es, daß diejenigen, welche sehr unehrbare Schauspiele dichten oder aufführen, schwer sündigen, wegen des Ärgernisses für die

Zuschauer, auch wenn sie dieses nicht beabsichtigen; auch ein noch so großer Gewinn kann sie nicht entschuldigen. Wenn das Schauspiel zwar bedeutend unehrbar ist, aber doch nicht absolut schwer unrein, so entschuldigen einige (bei Lehmkuhl I. 667) für kurze Zeit denjenigen, welcher ohne schlechte Gesinnung und Absicht wegen sehr drückenden Mangels durch seine Handlung und durch Gesang mitwirkt, wenn er nur nach Möglichkeit das Ausgelassene in der Aufführung abzuschwächen sucht; denn nach dem hl. Alfons sei es, abgesehen von einer schlechten Gesinnung oder Gefahr derselben, an sich nicht schwere Sünde, einer solchen Aufführung der Neugierde oder Unterhaltung wegen beizuwohnen (s. o.); deswegen hätten diejenigen, welchen die Beiwohnung eine schwere Gefahr bereite oder Anlaß zur Sünde sei, es ihrer eigenen Schuld zuzuschreiben.

Was von den Schauspielern gilt, das gilt auch von den Tänzerinnen, die in öffentlichen Theatern wenig bekleidet Tänze aufführen mit wenig ehrbaren Gesten oder Körperbewegungen (Balletttänze), weil das fast immer schweres Ärgernis für die Zuschauer, insbesondere die jüngeren, herbeiführt, und ich würde niemals eine solche absolvieren, wenn sie nicht vorher diese ihre Beschäftigung aufgegeben hätte; denn die Theater sind, wie Scavini-Delvecchio (n. 799) sagt, für die Keuschheit nicht so gefährlich wie die Tänze, die im Theater aufgeführt werden.

Milder kann man von denjenigen reden, deren Mitwirkung eine entfernte ist, z. B. die das Theater in stand halten, das Gebäude aufführen. Von jeder Sünde frei sind Soldaten oder Polizeidiener, welche als Wache anwesend sein müssen, Diener, welche ihre Herrschaft, Kinder, welche ihre Eltern, Ehefrauen, welche ihre Männer begleiten müssen und, ohne schweren Unwillen hervorzurufen, nicht wegbleiben können; denn wenn eine wichtige Ursache vorhanden ist, darf man auch eine gefährliche Handlung vornehmen, wenn man die notwendigen Gegenmittel anwendet, also etwa hier die Augen schließt oder senkt, betet, fromme Gedanken erweckt u. s. w. Im allgemeinen ist es in unserer Zeit, wenn auch nicht immer strenge Pflicht, so doch dringender Rat vor Besuch des Theaters sich zu vergewissern über die Qualität der Aufführung, daß nämlich nichts Obscönes und Irreligiöses darin vorkomme. Besonders aber müssen Familienväter sich darüber vergewissern, ehe sie ihren heranwachsenden Söhnen und Töchtern die Erlaubnis geben, die Theater zu besuchen.

7) Zum Schlusse führen wir die Bemerkung eines Autors (Salas ap. Tamb. l. 7. c. 8. § 3. n. 1) an: Leicht könne man erkennen, daß jemand aus unreiner Lust etwas Unreines lese (oder ansehe) unter dem

Vorwande, nur das Kunstprodukt zu studieren, wenn er andere besser dargestellte, aber religiöse Gegenstände verschmähe, dagegen nach unsittlichen gierig verlange. (Doch kann diese größere Begierde auch darin ihren Grund haben, daß gleichzeitig die sinnliche Natur ihre Nahrung findet, und ebenso in der Befriedigung der Neugierde, welcher man ohne gerechte Ursache nicht Rechnung tragen würde.) Ebenso verrate sich geheime Unkeuschheit darin, wenn jemand immer von den gewisse Körperteile umhüllenden Kleidungsstücken, von den geschlechtlichen Krankheiten, von solchen Gegenständen der Moral, insbesondere solchen praktischen Fällen rede.

§ 106. Die inneren Sünden gegen die Keuschheit.

240 Nach der in der allgemeinen Moral (Bd. I. § 38. S. 227 ff.) gegebenen Einteilung der inneren Sünden und den dort beigefügten Principien können wir uns hier kurz fassen; doch ist es gut, den Gegenstand nicht ganz zu übergehen, weil gerade auf diesem Gebiet die inneren Sünden vorzüglich begangen werden.

1. Delectatio morosa, d. i. die freiwillig zugelassene Lust an einer geschlechtlichen Regung, die aus einem Gedanken oder einer Vorstellung entsteht, ohne die Absicht, die Handlung im Werke auszuführen. Praktisch werden auch hier unreine Vorstellungen oder Gedanken und die delectatio morosa verwechselt. Im einzelnen gilt:

1) Sicher ist eine Todsünde die Einwilligung in die geschlechtliche Lust selbst, weil es eine parvitas materiae nicht giebt.

2) Immer ist es eine Todsünde, seine Zustimmung zu einem praktischen geschlechtlichen Gedanken zu geben, d. i. zu einem Gedanken, wodurch man einen Gegenstand für die eigene Person als angenehm, begehrenswert sich vorstellt; ebenso mit voller Überlegung einen solchen praktischen geschlechtlichen Gedanken festzuhalten, wo nicht eine wichtige Ursache und die Bemühung, die praktische Seite dieses Gedankens zu entfernen, entschuldigen; denn einem praktischen Gedanken Raum geben heißt entweder den schlechten Gegenstand selbst approbieren oder eine ihrer Natur nach wirksame Ursache geschlechtlicher Erregung setzen; einen solchen Gedanken unterhalten heißt sich der nächsten Gefahr verkehrter Einwilligung aussetzen.

3) Es ist gefährlich und deswegen oft schwer sündhaft, mit voller Überlegung aus bloßer Neugier über schwer obscöne Dinge spekulativ nachzudenken wegen schwerer Gefahr, zu einem praktischen Gedanken und

geschlechtlicher Lust überzugehen und einzuwilligen. Wenn der Umstände wegen, z. B. weil der Gedanke nur kurz ist, diese Gefahr fehlt oder nicht beachtet wird, so kann von der Todsünde entschuldigt werden.

4) Wer aus einer notwendigen Ursache über unreine Dinge spekulativ nachdenkt ohne Gefahr der Einwilligung, ist nicht leicht zu beunruhigen, wenn auch zuweilen ein praktischer Gedanke sich dabei erhebt; denn man kann annehmen, daß die Zustimmung zum praktischen Gedanken entweder ganz fehlte oder ohne Überlegung geschah.

Wenn darum der Pönitent sich über unreine Gedanken anklagt und der Beichtvater zweifelt, ob es schwer sündhafte waren, so soll er ihn fragen, ob er beachtet habe, daß er damit Sündhaftes thue und doch die Gedanken habe festhalten wollen; wenn er es bejaht, ob Begierden dabei gewesen seien; wenn er es verneint, ob er freiwillig sehr unreine Vorstellungen gehabt habe, weil dann regelmäßig auch unreine Lust oder deren Gefahr vorhanden war. Meist genügt auch die Frage, ob der Pönitent Wohlgefallen an den unreinen Gedanken gehabt habe. Bei denen, welche sich über häufige Thatsünden anklagen, ergiebt sich die Freiwilligkeit der Gedanken und Begierden von selbst.

5) Betreffs der delectatio morosa gehen die Ansichten der Autoren weit auseinander in Bestimmung der specifischen Bosheit, welche die Pönitenten in der Beichte anzugeben, die Beichtväter zu erfragen haben:

a) Alle stimmen darin überein, daß die Sünde nach ihrem Objekt angegeben werden müsse, und zwar an sich auch nach der species infima und nach den Umständen, welche die Species des Objekts oder der Person ändern, wenn mit der delectatio morosa sich der Affekt zur schlechten Handlung selbst verbindet; das aber unterscheidet sich kaum von unwirksamen Begierden, und es genügt deshalb, wenn die Gläubigen sich über ihre unreinen Begierden anklagen.

b) Es ist die gewöhnliche Ansicht: wenn der Affekt sich nicht auf die Handlung selbst richtete, sondern ein einfaches Wohlgefallen an der geschlechtlichen Lust vorhanden war, so brauchen die Umstände des Objekts, nämlich ob die Person verheiratet, verwandt, gottgeweiht ist, in der Beichte nicht angegeben zu werden, entweder weil sich die Lust regelmäßig auf diese Umstände nicht bezieht oder weil der Betreffende von diesen Umständen abstrahiert. Und obgleich wegen der schweren Gefahr, zu einer Begierde überzugehen, leicht auch die Bosheit dieser Umstände kontrahiert werden könnte, so beachtet doch regelmäßig der Pönitent die Verpflichtung nicht, auch deswegen solche Gedanken zu meiden, wenn er nicht etwa von einem unklugen Beichtvater darauf aufmerksam gemacht wird.

c) Es ist zwar die gewöhnlichere Ansicht, daß die del. morosa eine specifisch verschiedene sei je nach dem wesentlich verschiedenen Objekt, worauf sie sich bezieht, z. B. Pollution, Fornikation, Sodomie; Blicke, Reden, Handlungen; doch gilt es immer noch als probabel, daß die verschiedenen vorgestellten Objekte noch keine specifische Verschiedenheit der Lust begründen; wenigstens scheine es zu genügen, wenn man angegeben oder gefragt hat, auf welches Subjekt im allgemeinen sich die Lust bezogen habe, ob auf das nämliche oder auf das andere Geschlecht, oder auf andere Sünden gegen die Keuschheit (nach denen man aber sicher nicht im einzelnen durchfragen darf); denn alle Gedanken und Belustigungen zielen auf den vollendeten Akt, welchem sie ihre Bosheit entnehmen. Darum rät Lehmkuhl (I. 256) an: a) wenn man genauer nach den Begierden gefragt habe, die selten fehlen, wo häufige Gedanken vorkommen, da solle man nach den einfachen unreinen Gedanken fragen mit dem Beifügen: Hast du dabei an Personen des andern Geschlechts gedacht? b) Nachdem man die Sünden gegen die Keuschheit durchgefragt, möge man den Pönitenten fragen, ob er in dieser Sache noch etwas näher zu erklären habe; so hat der Pönitent Gelegenheit, wenn seine Lust sich auf einen besonderen Umstand bezogen hat, das anzugeben. — Wieweit Gedanken von Brautleuten, verwitweten Personen an dasjenige, was erlaubt sein wird, resp. erlaubt war, sündhaft sind oder sein können, s. Bd. I. S. 229 n. 231.

2. Daß und inwieweit unreine Begierden die specifische Bosheit des Objekts inkurrieren, s. Bd. I. S. 231 n. 233.

1) Eine Begierde unter der Bedingung, wenn es erlaubt wäre, ist eine Sünde, α) wenn die Bedingung die objektive Bosheit nicht hinwegnimmt, β) wenn die Begierde aus einem unerlaubten gegenwärtigen Affekte hervorgeht. Darum ist die Begierde: ich würde Fornikation treiben, wenn es erlaubt wäre, eine Sünde, und zwar eine schwere, wenn man wünscht, der Akt selbst möge erlaubt sein, weil das heißt, eine Änderung der sittlichen Ordnung fordern, nicht aber, wenn jemand damit nur seine verkehrte Neigung ausdrücken will.

2) Eine schwere Sünde ist an sich nicht die Begierde nach der copula carnalis unter der Bedingung: „wenn ich nicht Priester wäre", „wenn dieses mein Weib wäre" (S. Alf. l. 2. n. 1; Lehmkuhl I. n. 254); praktisch aber tritt regelmäßig eine aktuelle, absolut sündhafte Willensrichtung hinzu, und dann sind solche Begierden Todsünden; denn wenn die beigefügte Bedingung die Bosheit auch objektiv hinwegnimmt,

so geht doch der gegenwärtige Affekt auf eine Sache, die im gegenwärtigen Stande unerlaubt ist, und führt als praktischer Gedanke die Gefahr aktueller Lust mit sich. Deswegen darf man bei solchen auch unwirksamen Willensakten überhaupt nicht lange verweilen oder überlegt Lust darin suchen, weil sie bedeutenden Einfluß auf Pollution oder geschlechtliche Erregung haben und schwere Sünde werden können.

3) Es ist nicht erlaubt, Umstände herbeizuwünschen, unter welchen man ohne Schuld fleischliche Lust fühlt, entweder weil sie natürlicherweise entsteht oder aus Ursachen, welche man nicht zu entfernen braucht; denn außer dem ehelichen Akte einer solchen Lust zuzustimmen ist eine schwere Sünde, hier aber läge eine anticipierte Zustimmung vor (Berardi, Pr. conf. p. 1. n. 290). Ebenso ist es unerlaubt, freiwillig, sei es im Willen, sei es im sinnlichen Begehrungsvermögen, Lust zuzulassen über den Gedanken an unreine Handlungen, auch wenn man im Intellekt von der Bosheit abstrahiert, z. B. Lust zu empfinden an der Vorstellung der copula carnalis unter Eheleuten.

Betreffs der unreinen Versuchungen siehe oben S. 319 und Bd. I. S. 132 n. 147.

§ 107. Die Demut.

I. Demut (humilitas) wird vom hl. Bernhard (Tract. de grad. 241
humil. et superb. c. 1. n. 2) definiert: Virtus qua quis verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit. Sie ordnet das Verlangen nach den Gütern der Ehre.

Man unterscheidet eine Demut der Erkenntnis (hum. cognitionis), vermöge deren der Mensch erkennt, daß er aus sich selbst nichts ist, insofern er alle Güter der Natur und Gnade von Gott hat, und die Demut des Willens (hum. voluntatis), durch welche der Mensch sich selbst und alles, was er aus sich hat, geringschätzt. Die Demut der Erkenntnis ist nicht die eigentliche Tugend, wohl aber die Voraussetzung der Demut, die vor allem auf der Wahrheit beruht, daß nämlich der Mensch den Platz sich zuerkenne und wähle, der ihm gebührt.

Der Akt der Demut besteht vor allem 1) in der Unterwerfung unter Gott, wodurch der Mensch seine allseitige Abhängigkeit von Gott anerkennt, sich der göttlichen Gnade für unwürdig erachtet, alle Ehre auf Gott bezieht und sich dem göttlichen Willen in allem unterwirft; 2) in der Unterwerfung unter andere, daß der Mensch sich über andere nicht unordentlich überhebt oder nach Ehre strebt, und sich insbesondere

den Oberen als Stellvertretern Gottes unterwirft und auch den Mitmenschen sich gern unterordnet. Die Demut heißt das Fundament aller Tugenden, insofern sie die Bedingung der Gnade, die Gnade aber die Bedingung der Tugend ist. Sonst ist der Glaube das Fundament der Tugenden, weil überhaupt die Bedingung des übernatürlichen Lebens. Oder die Demut ist das Fundament aller Tugenden, indem sie das Hindernis der Tugend entfernt, der Glaube, insofern er die Wurzel des übernatürlichen Lebens ist.

Der Demut steht entgegen: 1) per excessum die ungeordnete Selbsterniedrigung, die sich vollzieht zum Nachteil des eigenen Berufes oder derjenigen, welchen man zu nützen verpflichtet ist; 2) per defectum der Stolz, die ungeordnete Liebe nach der eigenen Auszeichnung (inordinatus amor propriae excellentiae). Der Stolz als vollendete Sünde, mit welchem jemand sich selbst alles Gute zuschreibt, sich Gott und den Oberen nicht unterordnen will, andere schwer verachtet, ist schwere Sünde. So heißt sie auch allgemeine Sünde, inwiefern alle Sünden aus ihr entstehen können, entweder weil sie alle Sünden auf sich bezieht oder das Hindernis aller Sünden durch Verachtung des Gesetzes beseitigt. Als unvollendete Sünde, vermöge deren der Mensch sich über Gebühr schätzt oder erhebt, ohne Auflehnung gegen Gott und die Oberen oder Verachtung des Nebenmenschen ist an sich läßliche Sünde, wenn nicht ein schwer sündhafter Umstand hinzutritt.

Der Stolz ist eine Hauptsünde. Seine Töchter sind: 1) die Vermessenheit (praesumptio, soweit sie nicht der Hoffnung entgegensteht), d. i. das Verlangen, Dinge zu unternehmen, die über die eigenen Kräfte gehen. Sie ist an sich läßliche Sünde, kann aber schwere Sünde werden, wenn daraus ein schweres Übel erwächst. 2) Ehrgeiz (ambitio), die unordentliche Begierde nach Ehre und Würde. Es ist läßliche Sünde, kann aber schwere Sünde werden wegen des Gegenstandes, in welchem, wegen der Mittel, durch welche die Ehre gesucht wird, sowie wegen des Schadens, welcher dem Nächsten zugefügt wird. In mäßiger Weise Ehre suchen gehört der Tugend der Hochherzigkeit (magnanimitas) an. 3) Ruhmsucht (vana gloria), das Verlangen nach eitlem Ruhme, das ungeordnete Verlangen nach dem Bekanntwerden der eigenen Vorzüglichkeit, sei es eine wirkliche oder eingebildete. Sie ist an sich ebenfalls nur läßliche Sünde. Auch Heiliges primär um eitlen Ruhmes willen thun, z. B. predigen, ist nur läßliche Sünde. Die Sünde der Ruhmsucht kann sich äußern a) durch Ruhmredigkeit, Prahlerei (iactantia); sie ist an sich

läßliche Sünde. Eine schwere Sünde ist es, sich einer schweren Sünde zu rühmen, besonders wenn man zu gleicher Zeit neues Wohlgefallen an der Sünde hat. In letzterem Falle müßte auch die Art der Sünde in der Beichte angegeben werden, während dies beim bloßen Rühmen nicht notwendig ist; b) durch Haschen nach Originalität (inventio novitatum), welche schwere Sünde ist, wenn sie die Tugend oder die Sittlichkeit bedeutend schädigt; c) durch Heuchelei, wenn jemand den Schein des Guten sucht, ohne gut zu sein; sie ist an sich läßliche Sünde. — Über die Kardinaltugend der Klugheit genüge das Bd. I. S. 262 f. n. 255 Gesagte.

II. Abhandlung.

Die Tugenden und Pflichten der besonderen Stände.

Zwei große Klassen von Ständen sind es, in welche die gesamte 242
Menschheit sich scheidet: diejenigen, welche zunächst der bürgerlichen Gesellschaft und dem weltlichen Leben dienen, und diejenigen, welche dem Reiche Gottes und dem geistlichen Leben ihre Kräfte widmen. Für die ersteren bildet die Grundlage die Familie; darum behandeln wir zuerst die Pflichten der Familienglieder unter sich, daran anschließend die Pflichten der verschiedenen Obern und derjenigen, deren Thätigkeit besonders dem öffentlichen Wohle dient. Die zweite Klasse umfaßt diejenigen Stände, deren Hauptpflicht das Streben nach Vollkommenheit ist, und zwar: 1) den Klerikalstand (status perfectionis acquisitae), welcher zu seiner Ergreifung den Besitz der Vollkommenheit schon voraussetzt, und 2) den Ordensstand, welcher seine Mitglieder zum Streben nach Vollkommenheit anleitet und darin unterstützt (status perfectionis acquirendae).

I. Kapitel.

Die Pflichten der weltlichen Stände.

§ 108. Die wechselseitigen Pflichten der Kinder und Eltern.

1. Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern. Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern werden, wie wir oben gehört haben, durch die Tugend der Pietät gefordert, insofern die Eltern den Kindern Urheber der Existenz und der Erziehung sind. Es sind aber vor allem drei Pflichten: I. die Liebe, insofern die Eltern die Ursache der Kinder sind, diese den Eltern das Leben verdanken; II. die Ehrfurcht, insofern die Eltern die Obern der Kinder sind; III. der Gehorsam, insofern die Eltern die Leitung der Kinder haben.

Es kann aber sein, daß eine einzige Handlung gegen mehrere, ja gegen alle drei Pflichten verstößt, z. B. eine Mißhandlung, welche gegen Liebe, Ehrfurcht und Gerechtigkeit verstößt; ähnlich ein Ungehorsam, der die Eltern schwer betrübt und zugleich eine Unehrerbietigkeit in sich schließt. Ferner kann eine neue Sünde hinzukommen, wenn die betreffende Handlung oder Unterlassung, auch gegen Fremde begangen, eine andere Sünde, als gegen die Liebe ist. Es kann aber auch sein, daß eine Sünde gerade dadurch geringer wird, daß sie gegen die Eltern begangen wird, z. B. der Diebstahl; hier ist eine Sünde gegen die Pietät nur gegeben, wenn man eine große Betrübnis der Eltern voraussieht. Die Pflicht der Liebe und der Ehrfurcht hört niemals auf, die Pflicht des Gehorsams dagegen hört an sich auf, wenn die Kinder aus der elterlichen Gewalt entlassen sind; doch kann immer die Pflicht bestehen, auch später in wichtigeren Angelegenheiten den Rat der Eltern zu hören.

243 I. Die Liebe, welche die Kinder den Eltern schulden, ist 1) eine innere, daß sie denselben mit kindlicher, wohlwollender Gesinnung zugethan sind; 2) eine äußere, daß sie denselben auch äußere Zeichen des Wohlwollens erweisen, insbesondere ihnen in der Not nach Kräften beistehen, jedes Übel und jede namhafte Beleidigung von ihnen fernhalten. Dies gilt selbst dann, wenn die Eltern noch so schwere Fehler haben oder auch wenn sie den Kindern schweres Unrecht zugefügt oder große Lieblosigkeit geoffenbart haben; sie hören nie auf, die Eltern zu sein.

Darum sündigen die Kinder schwer:

1) wenn sie die Eltern innerlich hassen oder äußere Zeichen des Hasses kundgeben, wenn sie dieselben rauh behandeln, sie mit finsteren Blicken ansehen;

2) wenn sie ihnen ein Übel oder den Tod wünschen, um ungebundener leben, die Erbschaft antreten zu können, oder auch um der Sorge und Pflege der Eltern ledig zu sein; wenn sie dieselben bei andern bedeutend herabsetzen, sie durch Gewalt, List oder andere ungerechte Mittel hindern, ihr Testament zu machen, nicht aber, wenn sie dieses aus gerechter Ursache thun;

3) wenn sie dieselben absichtlich zum Zorne reizen, ihnen schwere Betrübnis bereiten. Selbst wenn die Erbitterung der Eltern in deren Schuld begründet ist, soll das Kind sie nach Möglichkeit vermeiden;

4) wenn sie dieselben in schwerer Not nicht unterstützen, sei diese Not nun a) eine zeitliche, wenn sie dieselben darben lassen, zum Bettel oder einem ihrer unwürdigen Gewerbe zwingen, sie in ihrer Krankheit und Betrübnis nicht besuchen und trösten, oder b) sei die Not eine

geistliche, z. B. wenn die Kinder nicht dafür sorgen, daß die Eltern die Sterbesakramente rechtzeitig empfangen, nach dem Tode ein anständiges, christliches Begräbnis erhalten oder wenn die Kinder nach dem Tode für die Eltern nicht beten.

II. Die Ehrfurcht; auch sie ist eine innere, die ehrerbietige 244
Gesinnung, und eine äußere, die sich in Worten und Zeichen offenbart, und verbietet darum sowohl die innere Verachtung, als auch solche Worte oder Zeichen, welche eine Verachtung in sich enthalten. Gerade durch die Unehrerbietigkeit können Sünden gegen die Eltern schwer werden, die gegen Fremde nicht schwer sind. Darum ist es:

1) eine schwere Sünde, die Eltern zu schlagen, wenn auch nur leicht, wofern dies nicht bloß im Scherze, sondern in injuriöser Absicht und überlegt geschieht (Exod. 21. 15 mit Todesstrafe bedroht); ebenso wenn man die Absicht kundgiebt, die Eltern zu schlagen, oder die Hand, einen Stock gegen sie erhebt oder sie sonst irgendwie bedroht;

2) es ist eine schwere Sünde, die Eltern zu verwünschen (Exod. 21. 17 ebenfalls mit Todesstrafe bedroht), und zwar wenn die Eltern es hören oder voraussichtlich erfahren, selbst wenn es nicht ernst gemeint ist; ihnen Schmähungen, Beleidigungen zufügen, von welchen die Kinder wissen, daß die Eltern dadurch schwer erzürnt werden; die Eltern zu verspotten oder zu verlachen, wenn dies aus Verachtung, nicht aus Leichtsinn oder bloßer Roheit hervorgeht;

3) überhaupt sind schwere Sünde alle äußeren Handlungen, welche Zeichen der inneren Verachtung sind, also z. B. die Eltern stolz und bitter tadeln, ihnen widersprechen, ihnen die ortsüblichen Zeichen der Ehrerbietung nicht erweisen, wenn die Eltern darin eine schwere Beleidigung erkennen. Darum kommt es bei diesen und ähnlichen Verletzungen der Ehrerbietung vor allem auf den Stand, die Gewohnheit der Personen an, wenn man beurteilen will, was schwere Sünde ist oder nicht;

4) schwere Sünde wäre es, wenn man aus Verachtung die armen, unglücklichen, schlechtgekleideten Eltern nicht anerkennen oder sie wie Fremde, Unbekannte behandeln wollte; dagegen wäre es keine Sünde, dies aus gerechter Ursache zu thun, z. B. wenn der Sohn sonst einen schweren Nachteil hätte, oder wenn die Eltern in sehr schlimmem Rufe stehen, ein ehrloses Vergehen begangen haben. Selbst wenn dies aus einer wenig hinreichenden Ursache, aber ohne innere Verachtung geschieht, und die Eltern dadurch nicht schwer erzürnt oder gekränkt werden, kann man nicht von schwerer Sünde reden. Darum ist es auch nicht immer schwere

Sünde, sich der Eltern zu schämen, weil man Spott oder Geringschätzung anderer fürchtet;

5) schwer sündigen die Kinder, wenn sie die Eltern vor dem weltlichen Gericht auch wegen eines wahren Vergehens anzeigen, außer etwa bei gemeingefährlichen Verbrechen, wie Häresie, Verrat, Verschwörung gegen den Fürsten;

6) eine schwere Sünde ist es auch, wenn Kinder aus Bosheit oder Verachtung ihre stumpfsinnigen, wahnsinnigen, altersschwachen, trunkenen Eltern schlagen oder mißhandeln — nicht aber, wenn die Zurechtweisung oder strenge Behandlung notwendig ist, um die der Vernunft beraubten Eltern im Zaume zu halten.

245 III. Gehorsam. Solange die Kinder unter der elterlichen Gewalt stehen, sind sie den Eltern Gehorsam schuldig in den Dingen, auf welche die elterliche Gewalt sich erstreckt, also 1) in der Hausordnung, 2) in der notwendigen Erziehung. Damit gegen den Gehorsam eine schwere Sünde begangen werde, ist notwendig ein wirkliches Gebot, nicht ein bloßer Rat, ferner ein bedeutender Gegenstand.

Eine materia gravis im Ungehorsam kann sein:

1) was die Hausordnung bedeutend stört,

2) was den Eltern einen bedeutenden Nachteil bringt oder sie eines bedeutenden Vorteils beraubt,

3) Dinge, die wesentlich die Erziehung des Kindes fördern, z. B. die Erfüllung der religiösen Pflichten, mehrmaliger Empfang der Sakramente auch unter dem Jahre, wenn dies für notwendig gilt, um den Sohn bei seiner Pflicht zu erhalten, Meidung gefährlichen Umgangs, langen nächtlichen Außenbleibens, des Theaters, der Tanzgesellschaften, gefährlicher Orte u. s. w., auch wenn sie jetzt noch keine occasio proxima für das Kind bilden. Dagegen kann man nicht sagen, daß der tägliche Besuch der hl. Messe in diesem Sinne eine materia gravis bilde;

4) grobe Nachlässigkeit in ihren Studien, in Erlernung eines Handwerkes u. s. w. Jedoch ist auch in diesen Dingen eine schwere Sünde nur gegeben, wenn die Kinder häufig das Gebot übertreten, nicht wenn sie es nur hier und da übertreten aus Nachlässigkeit;

5) der formelle Ungehorsam, durch welchen jemand nicht gehorcht unter Verachtung der eigentlichen Autorität, ist schwere Sünde; schwerer jedoch ist die formelle Verachtung des Befehlenden als des Befehls (S. Th. 2. 2. q. 105. a. 2).

Nach dem Gesagten ist der Ungehorsam der Kinder oft von schwerer Sünde entschuldigt, weil kein eigentliches Gebot vorliegt, aus Mangel an Überlegung und wegen des unbedeutenden Gegenstandes. Erwachsene Kinder dagegen, die in hochmütiger, grober Weise den Gehorsam verweigern, können schwer sündigen, einmal durch Irreverenz und dann durch formellen Ungehorsam. So können also Kinder schwer sündigen, wenn sie schlechte Gesellschaft, Spiele, den Besuch der Kneipen, Theater, Tanzplätze nicht aufgeben; wenn sie, besonders Töchter, ohne Wissen und Willen der Eltern heimliche Liebschaften unterhalten, nachts das Haus verlassen, heimliche Zusammenkünfte mit ihren Liebhabern veranstalten u. s. w.; wenn Kinder unter Verachtung der elterlichen Autorität erklären: Ich lasse mir nichts sagen, befehlen; ich habe es jetzt genug u. s. w.

In ungerechten Dingen dürfen natürlich die Kinder niemals Folge leisten. Wenn Kinder schwer gegen den Gehorsam sündigen, so ist dies eine specifisch unterschiedene Sünde, die in der Beichte anzugeben ist; dies gilt sicher, wenn der Gegenstand nicht durch ein anderes natürliches, göttliches oder kirchliches Gebot vorgeschrieben ist, weil in diesem Falle die ganze Sündhaftigkeit in der Verletzung des Befehls liegt. Wenn der Gegenstand aber schon durch ein anderes Gebot vorgeschrieben und von den Eltern aus dem gleichen Motiv verlangt wird, so ist formeller Ungehorsam eine neue Sünde, materieller Ungehorsam aber fällt mit der Sünde selbst zusammen und braucht deswegen in der Beichte nicht eigens angegeben zu werden.

Die Kinder sind nicht verpflichtet, den Eltern Gehorsam zu leisten betreffs der Standeswahl; denn einerseits muß man dem Rufe Gottes mehr gehorchen als dem widersprechenden Rate der Menschen (S. Th. 2. 2. q. 101. a. 4); anderseits ist der Mensch bloß betreffs der äußeren Handlungen, nicht in betreff der wesentlichen Körperfunktionen (Erhaltung und Zeugung) dem Menschen unterworfen. S. Th. 2. 2. q. 104. a. 5: Unde non tenentur filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda aut aliquo alio huiusmodi. — Darum sündigen auch die Eltern schwer, wenn sie ihre Kinder wider deren Willen, sei es direkt oder indirekt, zu einem Beruf zwingen wollen, z. B. zum Ordens-, geistlichen, Ehestande, oder umgekehrt wenn sie dieselben ohne gerechte Ursache von der Wahl eines bestimmten Lebensstandes abhalten; anders jedoch, wenn die Eltern aus vernünftigen Gründen so handeln, z. B. weil sie in schwerer Not der Hilfe ihres Sohnes bedürfen und dieser ihnen in anderer Weise nicht helfen kann, oder wenn sie dies für das Wohl des Sohnes für notwendig erachten.

Was die Eheschließung angeht, so sind die Kinder im allgemeinen zwar verpflichtet, den Rat der Eltern einzuholen; doch sind sie dann in der Wahl frei, wofern sie nur eine vernünftige Wahl treffen. Ausnahmsweise könnte es eine schwere Sünde sein, eine bestimmte von den Eltern gewünschte Heirat zurückzuweisen, wenn diese notwendig wäre, um langwierige Feindschaft aufzuheben, die Eltern in ihrer Not zu unterstützen (s. noch unter „Eheverlöbnis").

Was den geistlichen oder Ordensstand angeht, so können die Kinder denselben wählen, auch ohne die Eltern zu Rat zu ziehen; ja regelmäßig ist es nicht einmal angezeigt, sie vor der Wahl zu befragen; denn „Fleisch und Blut versteht nicht, was des Geistes Gottes ist"; nach getroffener Wahl ist es gut, den Eltern es mitzuteilen, aber nicht in der Absicht, eventuell seinen Entschluß zu ändern; ja, in vielen Fällen muß der Sohn oder die Tochter auch wider den Willen der Eltern dem Rufe Gottes folgen. Wenn die Eltern sich in Not befinden, so ist zu unterscheiden: a) wenn die Not nur eine gewöhnliche ist, so braucht um ihretwillen der Sohn sich nicht eines bedeutenden geistlichen Vorteils zu berauben; b) wenn die Not der Eltern eine schwere ist, so daß sie ohne die Dienstleistung ihres Sohnes nicht bestehen können, so ist der Sohn verpflichtet, in der Welt zu bleiben, und würde sündigen, wenn er sie verläßt; außer wenn der Sohn auch in der Welt seinen Eltern nicht helfen kann oder wenn er sieht, daß er ohne Todsünde oder deren nächste Gefahr in der Welt nicht leben kann (s. noch unter „Ordensstand").

246 2. Die Pflichten der Eltern gegen die Kinder. Aus dem Verhältnis der Eltern gegen die Kinder gehen auch für die Eltern gewisse Pflichten hervor, die man in zwei große Klassen teilen kann: I. Pflichten der Liebe, und II. Pflichten der Erziehung.

I. Die Eltern schulden den Kindern Liebe und zwar innere und äußere, indem sie das Wohl derselben wollen und nach Kräften befördern. Wenn die Sünden gegen die Liebe schwer sind, so ist gleichzeitig eine specielle Sünde gegen die Pietät gegeben, die in der Beichte ausdrücklich zu nennen ist. Es sündigen aber die Eltern mehr oder weniger gegen die Pietät:

1) wenn sie die Kinder ungerechterweise hassen, sie nicht vor sich lassen oder sonst die Zeichen der Liebe unterlassen, wenn dies aus innerem Hasse hervorgeht oder doch als Zeichen des Hasses aufgefaßt wird;

2) wenn sie denselben in der Not nicht helfen oder ihnen im Ernste ein schweres Übel wünschen. Wenn die Verwünschungen der Eltern auch

nicht ernst gemeint sind, können sie doch das Kind schwer kränken, geben ihm ein schlechtes Beispiel. Gott läßt auch manchmal solche Verwünschungen in Erfüllung gehen;

3) wenn sie die Kinder mißhandeln oder schwer beschimpfen; doch ist hier nicht so leicht eine schwere Sünde gegeben, wie bei Sünden gegen Fremde;

4) wenn sie ohne gerechte Ursache deren Fehler Fremden offenbaren; doch können regelmäßig die Eltern sich miteinander über die Fehler des Kindes besprechen, weil die Strafgewalt eine gemeinsame und eine solche Mitteilung oft für die Besserung des Kindes von großem Vorteil ist.

Es kann aber auch durch Übermaß oder unordentliche Liebe gesündigt werden,

1) wenn die Eltern den Kindern, um sie nicht zu betrüben, alles gewähren, erlauben oder nachsehen und sie aus Schwäche oder unzeitiger Nachgiebigkeit wegen ihrer Fehler nicht ermahnen und strafen;

2) wenn die Eltern ohne gerechte Ursache ein Kind mehr lieben als die übrigen, eines vor den übrigen bevorzugen; wenn dies in bedeutender Weise geschieht, kann dadurch auch eine schwere Sünde gegen die Pietät begangen werden, abgesehen von dem Unfrieden, Neid, den Streitigkeiten in der Familie, die so oft aus einem derartigen Verhalten hervorgehen.

II. Die Erziehung. Die Eltern gewinnen durch die Zeugung ein Recht auf die Erziehung der Kinder, das jedoch seine Schranken und seinen Inhalt findet an der Bestimmung der Kinder zum ewigen Ziele. Das Recht auf die Erziehung der Kinder kann nicht ohne Schädigung der väterlichen Gewalt von der Gesellschaft in Anspruch genommen werden. Pius IX. nennt es in seiner Encyklika vom 8. Dezember 1864 „funestissimus Communismi et Socialismi error", zu behaupten, societatem domesticam seu familiam totam suae existentiae rationem a iure dumtaxat civili mutuare: proindeque ex lege tantum civili dimanare ac pendere iura omnia parentum in filios, cumprimis vero ius institutionis educationisque curandae. Die Gesellschaft muß zwar dafür sorgen, daß die Mittel zur Erziehung der Kinder geboten werden, ferner daß die Eltern ihre Pflicht nicht vernachlässigen; aber nach dem hl. Thomas ist der Sohn, solange er sich nicht selbst leiten kann, res patris (1. 2. q. 100. a. 5. ad 4; 2. 2. q. 102. a. 1). — Die Erziehung aber muß sich die Vorbereitung auf die ewige Seligkeit als Ziel stecken. S. Carol. Borrom. hom. 31.

ad pop. Canobii 1583: Educare est ad Christum ducere filios, educatio eorum ad Christum adductio.

Die Erziehung ist nun eine doppelte, eine leibliche und eine geistige.

247 Die leibliche Erziehung schließt eine dreifache Sorge in sich, die Sorge für das Leben, für die Ernährung und für den Stand des Kindes.

1) In Bezug auf das Leben müssen die Eltern alles fernhalten, was dem Kinde schädlich sein kann, sich insbesondere selbst aller Angriffe auf Leben und Gesundheit enthalten. Eine Unterlassung der Sorge ist Sünde gegen die Pietät, ein Angriff Sünde gegen die Gerechtigkeit und Pietät. Daher sündigen schwer: a) die Frauen, welche durch ungeordnetes Verhalten zur Zeit der Schwangerschaft den Tod des Kindes herbeiführen, z. B. durch Ausgelassenheit, Tanz, Tragen schwerer Lasten, durch starkes Laufen, überhaupt alle gewaltsamen Körpererschütterungen, auch durch langes Reisen, besonders auf der Eisenbahn, durch heftige Leidenschaft, wie Zorn, übermäßige Trauer. Die Frauen sollen zur Zeit der Schwangerschaft ihr Kind fleißig Gott aufopfern, es der Muttergottes empfehlen, für dasselbe um die Gnade der Geburt und Taufe bitten; b) die Männer, welche ihre schwangeren Frauen hart behandeln, ihnen schwere Lasten auflegen, schwere Schläge zufügen; c) die Frauen, welche nicht darauf achten, daß sie ihr Kind nicht im Schlafe ersticken. Doch hält Olfers, Pastoralmedizin S. 37, in unserer Zeit, wo die Kinder nicht mehr so enge gewickelt werden, die Gefahr der Erstickung nicht mehr für so groß, da auch im Schlafe die Mutter einen wunderbaren Instinkt für die Bedürfnisse ihres Kindes habe und sicher beim leisesten Schmerzenston ihres Kindes erwachen würde. Anders bei Ammen und gemieteten Wärterinnen, denen es zu untersagen sei, das Kind mit ins Bett zu nehmen; d) die Mütter oder Eltern überhaupt, welche ihr Kind nicht gegen jede Lebensgefahr sichern, z. B. gegen Wasser, Feuer, Tiere, ihnen spitze und scharfe Instrumente zum Spielen geben.

2) In Bezug auf den Lebensunterhalt haben die Eltern den Kindern zu verschaffen, was ihnen zum standesgemäßen Lebensunterhalt, zu Wohnung und Kleidung notwendig ist. Hier ist der Unterschied zu beachten, der in diesem Betreff zwischen der Verpflichtung der Eltern gegen die Kinder und der Verpflichtung der Kinder gegen die Eltern besteht. Die Kinder haben nur per accidens, wenn die Eltern in Not sind, für die Eltern zu sorgen; dagegen ist es eine wesentliche, dauernde Pflicht der Eltern, den Kindern ihren Unterhalt zu verschaffen.

2. Cor. 12. 14: Nec enim debent filii parentibus thesaurizare, sed parentes filiis.[1] Die Verpflichtung, das Kind zu unterhalten, wenn es in Not ist, gilt auch, wenn es erwachsen und durch eigene Schuld in Not geraten ist; ebenso wenn der Sohn gegen den Willen der Eltern geheiratet hat, haben die Eltern nachher doch die Pflicht, den Sohn und seine Frau im Falle der Not zu ernähren. S. Alf. l. 4. n. 337 et 949.

Darum sündigen die Eltern schwer: a) wenn sie ihren Kindern in der Not nicht beistehen, bis sie sich durch eigene Arbeit ernähren können; b) wenn sie ihre Kinder aus dem Hause verstoßen zu einer Zeit, wo sie für sich selbst noch nicht sorgen können, oder wenn sie dieselben zwingen zu betteln oder eine ihrem Stande widersprechende Beschäftigung zu üben; c) eine Mutter, welche ihr Kind aussetzt, sündigt schwer, wenn dasselbe dadurch in Lebensgefahr kommt oder auch wegen anderer schwerer Nachteile, z. B. Infamie für das Kind. Ist dies nicht der Fall und kommt das Kind in eine Anstalt, wo es gut erzogen wird, so kann eine Mutter, um die Schande zu vermeiden oder um sonst einer schweren Not auszuweichen, ihr Kind erlaubterweise dorthin geben; d) nach der communis, die sich auf das natürliche Recht stützt, ist die Mutter verpflichtet, ihr Kind selbst zu säugen, und sollte eine Mutter sich nicht leicht von dieser Pflicht entbinden, weil sonst das Kind seiner natürlichen Nahrung beraubt und Gefahren für Leben, Gesundheit, Sittlichkeit ausgesetzt werden kann. Doch sehen die Moralisten (gegen die Mediziner) diese Pflicht nicht als eine schwere an. Von jeder Sünde entschuldigt die Notwendigkeit oder sonst ein dringender Grund, kaum aber die Gewohnheit bei vornehmen Frauen. Dagegen ist die Mutter, die ihr Kind nicht selbst säugt, allgemein gesprochen, sub gravi verpflichtet, dem Kinde eine gesunde und sittenreine Amme zu beschaffen. Natürlich darf man als Amme nicht eine Mutter nehmen, die dadurch ihrem eigenen Kinde schweren Schaden zufügt.

3) In Bezug auf Stand und Lebensstellung haben die Eltern zu sorgen, daß die Kinder später eine angemessene Lebensstellung einnehmen

[1] S. Th. 2. 2. q. 101. a. 2. ad 2: Pater habet rationem principii, filius habet rationem a principio existentis. Ideo per se patri convenit, ut subveniat filio et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam: quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicuius necessitatis instantis in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum.

können; darum sündigen die Eltern, welche a) nicht einmal einen gewöhnlichen Fleiß aufwenden wollen, um ein Vermögen zu erwerben und so ihren Kindern eine Versorgung und Lebensstellung zu verschaffen; b) welche ihre Kinder kein Geschäft lehren oder lernen lassen; c) welche durch Trägheit, Nachlässigkeit, Fraß und Völlerei, durch Spiel, gewagte Unternehmungen ihr Vermögen vergeuden; d) welche ohne rechtmäßige Ursache der Tochter eine entsprechende Mitgift zum Eingehen einer Ehe oder zum Eintritt in einen Orden verweigern oder den Sohn enterben, weil er in den geistlichen Stand oder in einen Orden eingetreten ist.

248 Die geistige Erziehung des Kindes ist die vorzüglichste Pflicht der Eltern. Diese schließt in sich:

1) Unterricht sowohl in der Religion als in den übrigen ihrem Stande notwendigen und nützlichen Kenntnissen und Anleitung zum christlichen Leben; darum sollen die Eltern ihre Kinder: a) rechtzeitig zur hl. Taufe bringen; b) von frühester Jugend an sie in den Hauptstücken der Religion unterrichten und ihr Herz zu Gott hinwenden. Hl. Franz v. Sales: Rede mit dem Kinde fleißig von Gott; aber rede noch fleißiger mit Gott vom Kinde; c) sie sollen dieselben frühzeitig an das Gebet, Morgen-, Abendgebet, an den Besuch des Gottesdienstes gewöhnen, sie vor Verführung, Eitelkeit und Vergnügungssucht bewahren; d) ihnen durch Wissenschaft und religiös-sittliches Leben ausgezeichnete Lehrer verschaffen; e) ihr Benehmen und ihren Umgang sorgfältig überwachen; die Eltern sollen darum immer wissen, wo ihre Kinder sind und mit wem sie umgehen, acht haben auf die Dienstboten, die Kinder nicht leicht bei den Dienstboten, Knaben und Mädchen niemals beisammen schlafen lassen; wo möglich, sollte jedes Kind allein schlafen;

2) Zurechtweisung und Strafe, wenn die Kinder irren oder fehlen; doch muß Zurechtweisung und Strafe mäßig und vernünftig sein; insbesondere mögen die Eltern sich hüten, kleine Fehler, wie Lügen, kleine Diebstähle zu übertreiben, damit das Kind sie nicht für Todsünden halte und dann wirklich Todsünden begehe;

3) gutes Beispiel.

Darum sündigen 1) die Eltern schwer, wenn sie um der hohen Kosten willen die geistige Ausbildung der Kinder gänzlich vernachlässigen; 2) ebenso sündigen sie schwer, wenn sie die Zurechtweisung und Bestrafung der Kinder wirklich bedeutend vernachlässigen, sie sündigen aber auch, wenn sie die Kinder zu strenge strafen; 3) eine doppelte Sünde wegen des schlechten Beispieles und Ärgernisses begehen die Eltern, welche vor den

Kindern unreine, irreligiöse Reden führen, Fluchreden, Schwüre, Lästerungen ausstoßen, noch mehr, wenn sie dieselben direkt zum Bösen anleiten, z. B. zum Lügen, Stehlen u. s. w.; 4) schwer sündigen, allgemein gesprochen, Eltern, welche ihre Kinder in häretische oder gottlose Schulen, Mischschulen, konfessionslose Schulen schicken oder sie einem häretischen, gottlosen, unsittlichen Lehrer zum Unterrichte anvertrauen.[1]

Was speciell die Schulen angeht, so bemerkt Lehmkuhl (I. 786 a) 249
folgendes:

1) Wenn die Kinder in der Schule eine schwere Gefahr für ihren Glauben und ihre Sittlichkeit erleiden, und diese Gefahr durch Anwendung von Gegenmitteln sich nicht beseitigen läßt, dürfen weder die Eltern ihre Kinder in eine solche Schule schicken, noch die Kinder hineingehen, sondern sie müssen sich lieber allen ungerechten Strafen unterziehen.

2) Wenn es möglich ist, durch Anwendung von Mitteln die Gefahr zu einer entfernten zu machen, so kann es aus einer sehr wichtigen Ursache erlaubt sein, eine solche Schule zu besuchen. Solche Gründe wären bedeutende Vexation durch ein ungerechtes Gesetz, die Unmöglichkeit, den Kindern eine standesgemäße Erziehung zu geben. Eine entschuldigende Ursache wäre es aber (nach S. C. Off. 26. Mart. 1861 betreffs der Mischschulen im schweizerischen Jura) nicht, wenn die Eltern ohne bedeutenden Nachteil ihre Kinder in auswärtige, katholische Schulen schicken könnten.

3) Wenn die Ursache kaum zur Entschuldigung ausreicht, der Geistliche aber voraussieht, daß eine strenge Ermahnung wenig nützen werde, dann soll er die Eltern wenigstens daran erinnern, ihre Kinder durch religiösen Unterricht zu schützen, sie vor den Gefahren zu warnen, die ihnen von seiten der Lehrer und Mitschüler drohen, und sich von dem Kinde stets genau berichten zu lassen, wenn in der Schule etwas gegen Religion und Sittlichkeit vorgekommen ist. Denn wenn die Eltern nicht die Überzeugung haben, daß ihre Kinder gegen Verführung hinreichend sichergestellt sind, dürfen sie nicht in bona fide belassen werden, können überhaupt nicht darin sein.

[1] Wenn die Eltern ihre Kinder auf auswärtige Schulen, z. B. Gymnasien, schicken müssen, ist es ihre Pflicht, sie in guten, religiösen Familien unterzubringen. Hat der Sohn in einem Hause Gefahr für seinen Glauben, seine Sittlichkeit, so ist er anzuhalten, daß er seinen Eltern davon Mitteilung macht, damit er anderswo untergebracht werde.

4) An sich sind die Gefahren schwerer auf höheren als in den Elementarschulen; doch kann sich dort der Sohn auch leichter gegen Gefahren schützen als in den Elementarschulen, wenn er nur selber will. Als Mittel, sich auf Hochschulen gegen Unglauben und Unsittlichkeit zu schützen, kann man anführen: a) die Eltern sollen ihren Sohn, wo möglich, einem frommen, religiösen Manne empfehlen, der denselben überwacht, ihm mit Rat und That beisteht; b) der Sohn soll sich an einen braven Freund anschließen, unter Umständen auch einem katholischen Verein beitreten; c) er soll häufig die Sakramente empfangen bei einem bestimmten Beichtvater und auch außer dem Beichtstuhl sich mit ihm in Schwierigkeiten benehmen.

5) In eine akatholische Schule die Kinder zu schicken, da, wo eine katholische vorhanden ist, kann schwere Sünde sein: a) wegen der Gefahr für Glauben und Sittlichkeit der Kinder, b) wegen Vernachlässigung der positiven religiösen Erziehung, c) wegen des schlechten Beispieles, das man andern giebt, besonders wenn dadurch akatholische Schulen unterhalten werden, katholische eingehen; d) es kann ein gewisser Indifferentismus oder wenigstens Schein desselben gepflegt werden. Wenn jedoch diese Nachteile nicht oder nur wenig hervortreten, aus dem Besuch der katholischen Schule ein schwerer Nachteil erwachsen würde, so könnten solche Eltern von schwerer Sünde entschuldigt sein, der Beichtvater möge sich mehr auf den Rat beschränken. (S. C. de Prop. F. an die amerik. Bischöfe 30. Juli 1875.) Umgekehrt hat die S. C. Off. 6. Dec. 1899 entschieden, daß häretische Mädchen nicht in ein katholisches Erziehungsinstitut als interne Konviktoren aufgenommen werden dürfen; betreffs der Externen sei in jedem Falle an die Kongregation zu rekurrieren; immer ausgeschlossen seien die Kinder von Apostaten.

3. Ähnliche Verpflichtungen, wie zwischen Eltern und Kindern, bestehen bis zu einem gewissen Grade auch zwischen Ascendenten und Descendenten. *Geschwister* sind einander: 1) *Liebe* schuldig, und zwar eine besondere, wegen der Bande des Blutes, 2) eine *gegenseitige Unterstützung*, nicht bloß in äußerster, sondern auch in schwerer Not.

4. *Verpflichtungen der Vormünder gegen ihre Mündel.* Der Vormund hat die Pflicht, für seinen Mündel entsprechende Sorge zu tragen und insbesondere dessen Vermögen getreu zu verwalten. Wenn er sich dagegen verfehlt oder auch nur eine bedeutende Nachlässigkeit sich zu Schulden kommen läßt, so ist er restitutionspflichtig. Der Mündel hat seinerseits gegen den Vormund, je nach der Ausdehnung von dessen

Verpflichtungen, die Pflichten, wie er sie in den betreffenden Dingen auch gegen den Vater hätte. Im übrigen jedoch sind betreffs der Rechte und Pflichten eines Vormundes die Partikulargesetze maßgebend.

§ 109. Die Pflichten der Ehegatten.

1. Die Ehegatten sind sich gegenseitig alles dasjenige schuldig, was 250
zur vollen Lebensgemeinschaft, wie sie durch das Sakrament der Ehe begründet werden soll, notwendig ist. Sie schulden sich also: 1) gegenseitige Liebe; wie sie ein Fleisch sind, so sollen sie auch ein Herz sein, Ephes. 5. 25; Tit. 2. 4; 2) die eheliche Gemeinschaft und das Zusammenwohnen, wie sich das aus den Zwecken der Ehe ergiebt; 3) die Leistung der ehelichen Pflicht; 4) die gegenseitige Unterstützung. Näheres s. u. beim Sakrament der Ehe.

2. Der Mann als „Haupt der Frau" muß sie: 1) in Liebe und Milde leiten, sie nicht als Magd, sondern als Gefährtin, nicht als Sklavin, sondern als adiutorium simile sibi (Gen. 2. 20) behandeln; 2) er soll für das geistliche Wohl der Frau Sorge tragen, sie zum Guten anhalten, und sündigt deswegen schwer, wenn er aus Gleichgültigkeit die Übertretung des göttlichen und kirchlichen Gesetzes gestattet oder seine Gattin in Erfüllung dieser Pflichten ohne Grund hindert. Eine läßliche Sünde wäre es, wenn er sie ohne Grund von geratenen Handlungen abhält. Bis zu einem gewissen Grade steht dem Manne auch ein Strafrecht gegenüber dem Weibe zu. Doch soll die Zurechtweisung erst mit Worten beginnen und dann erst zu strengeren Maßregeln übergehen. Ob und inwieweit der Mann auch Schläge anwenden dürfe als Besserungsmittel, s. o. S. 193. Der Mann muß das gemeinsame und das besondere Vermögen der Frau sorgfältig verwalten (s. o. S. 100).

3. Die Frau schuldet dem Manne:

1) Ehrfurcht und Gehorsam; Gen. 3. 16: Sub potestate viri eris, et ipse dominabitur tui. Col. 3. 18. Sie sündigt, wenn sie den Mann durch Streitsucht und andere Worte zum Zorne oder zur Lästerung reizt, wenn sie sich die Herrschaft im Hause anmaßt, wenn sie bei Änderung des Domizils dem Manne nicht folgen will, wenn sie sich ohne gerechte Ursache in die Verwaltung der Güter einmischt u. s. w.; 2) sie hat die Pflicht, für das Hauswesen und insbesondere die Kinder Sorge zu tragen; 3) sie soll sich jeder Eifersucht, Geschwätzigkeit, Verschwendung und Naschhaftigkeit enthalten; sie soll aber auch für das

Seelenheil des Mannes Sorge tragen durch freundliches Zureden, Beispiel, Gebet u. s. w.

4. Was die in unseren Tagen viel besprochene Frage der „Frauenemancipation" angeht, so unterscheidet man eine politische Frauenemancipation, vermöge deren die Frau in allen oder wenigstens den wesentlichen politischen Rechten dem Manne gleichgestellt sei, und eine sociale Emancipation, vermöge deren sie in gleichem Wettbewerb mit dem Manne zu allen Berufsarten zuzulassen sei. Was die politische Emancipation angeht, so widerspricht 1) die volle Teilnahme am politischen Leben der Pflicht der Frau, für den Haushalt zu sorgen und die Kindererziehung zu leiten, 2) greift störend ein in das gottgewollte Verhältnis, daß der Mann das Haupt der Frau sei, 3) steht der weiblichen Sittsamkeit und Eingezogenheit entgegen, 4) ist schon dadurch ausgeschlossen, daß die Frau gewissen, politischen Pflichten, insbesondere der Wehrpflicht, mit welcher die politischen Rechte zusammenhängen, nicht genügen kann. Was die sociale Emancipation angeht, so ist die Erschließung neuerer Erwerbsarten für die Frau zulässig und wünschenswert, soweit ein derartiger Beruf mit den Pflichten der Frau als Mutter und Gattin, und soweit unverheiratete Personen in Frage stehen, mit dem weiblichen Charakter und der öffentlichen Sittsamkeit vereinbar ist (Cathrein II. 418 ff.).

§ 110. Die Pflichten der Herrschaften und Dienstboten.

251 1. Die Herrschaften sind verpflichtet, 1) ex iustitia ihren Dienstboten alles dasjenige zu geben, was ihnen nach dem Vertrage, sei es nun ausdrücklich oder stillschweigend in demselben enthalten, gebührt. Darum sündigen sie, a) wenn sie denselben den gebührenden Lohn ganz oder zum Teile nicht geben oder die Auszahlung desselben aufschieben; b) wenn sie dieselben über Gebühr mit Arbeiten überlasten; c) ihnen keine zureichende Kost, oder soweit sie dazu verpflichtet sind, keine Pflege in der Krankheit gewähren; d) wenn sie dieselben ohne dringende Gründe vor der bestimmten Zeit aus dem Dienste jagen; in diesem Falle sind dieselben ihnen Ersatz des ganzen erwachsenen Schadens schuldig; und selbst wenn der Diebstbote keinen Schaden dadurch erleidet, ist die Herrschaft post sententiam iudicis zur Auszahlung des ganzen Lohnes u. s. w. verpflichtet.

2) Durch die Liebe sind die Herrschaften im allgemeinen verpflichtet, die Dienstboten als Angehörige der Familie zu betrachten und

zu halten und darum für ihr geistiges und leibliches Wohl in analoger Weise zu sorgen, wie für die Kinder. Wenn auch die Stellen, welche die hl. Schrift für das Verhältnis zwischen Knecht und Herrn enthält, zunächst von den Sklaven gelten, so finden sie ihre Anwendung auch auf die Dienstboten unserer Zeit, in weiterer Ausdehnung auf jedes Dienstverhältnis. Ecclus. 33. 31: Si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua; quasi fratrem sic eum tracta. Ephes. 6. 9: Et vos domini eadem facite illis (sc. servis) remittentes minas, scientes quia et illorum et vester dominus est in coelis, et personarum acceptio non est apud eum. Darum sollen sie im Reden und Befehlen freundlich sein, ihnen ihre Dienste nach Möglichkeit erleichtern, sie an den Freuden der Familie Anteil nehmen lassen, aber auch an ihren Freuden und Leiden herzlich Anteil nehmen, ihnen auch manche Unterstützung und Hilfe zu teil werden lassen, zu welcher sie rechtlich nicht verpflichtet sind.

3) Die Herrschaften sollen ihre Dienstboten unterrichten und zurechtweisen; darum können die Herrschaften sich schwer versündigen, a) wenn sie ihren Dienstboten nicht die Zeit gönnen, die notwendigen Religionswahrheiten zu erlernen, sie nicht in Christenlehre und Predigt schicken, überhaupt nicht zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten, zum Empfang der hl. Sakramente anhalten oder sie von der Pflichtmesse und vom Sakramentenempfang ohne Grund abhalten. Nach dem B. G. B. § 618 kann der Dienstbote Zeit zur Erfüllung seiner religiösen Pflichten fordern; könnte sonst nach § 626 sofort kündigen und den Dienst aufheben und behält trotzdem das Recht auf Lohn bis zur ersten regelmäßigen Kündigungsfrist, falls er nicht schon vorher einen guten Dienst erhalten hat; b) wenn sie Dienstboten dingen oder im Hause behalten, welche gottlose, irreligiöse, lästernde, unreine Reden führen, wenn sie die Fehler der Dienstboten, z. B. schlechte Bekanntschaft, dulden oder sie, wenn sie keine Besserung zeigen, nicht aus dem Hause entlassen, außer wenn ein solcher Dienstbote ihnen sehr notwendig und ein anderer nicht zu finden ist; c) wenn sie denselben Anlaß zur Sünde geben oder sie selbst zur Sünde verleiten. Die Herrschaft ist verpflichtet, falls sie sich hierin einer schweren Pflichtverletzung schuldig gemacht hat, den Umstand in der Beichte anzugeben, weil gerade durch ihr Verhältnis als Herrschaft die Pflichtverletzung leicht eine schwere werden kann, z. B. bei der Zurechtweisung.

252 2. Die Dienstboten sind 1) durch die Gerechtigkeit verpflichtet, a) alles dasjenige zu leisten, was ihnen vertragsmäßig obliegt, und sie sündigen, wenn sie die Zeit vergeuden, die aufgetragenen Arbeiten nicht verrichten, oder zum Nachteil des Herrn für sich arbeiten; b) das Geheimnis zu bewahren, und sie sündigen durch Verletzung dieser Pflicht schwer, wenn sie dies in einer Weise thun, daß der Herrschaft ein schwerer Nachteil erwächst; c) die ihnen anvertrauten Gegenstände des Herrn sorgfältig zu bewahren, und sie sündigen, wenn dieselben durch ihre Schuld zu Grunde gehen, oder wenn sie Eßwaren oder andere Gegenstände, die ihnen nicht gewöhnlich zugestanden werden, an sich ziehen, um sie entweder selbst zu genießen oder zu verbrauchen oder sie andern zu schenken oder zu verkaufen (über das Almosen, Diebstähle der Dienstboten u. s. w. s. o. S. 38, 219). Sie sündigen, wenn auch nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn sie die Beschädigungen der Mitdienstboten und Fremden am Eigentum der Herrschaft nicht hindern; gegen die Gerechtigkeit mit Restitutionspflicht aber, wenn sie die Beschädigungen solcher Gegenstände nicht hindern, die ihnen anvertraut sind, oder wenn die gesetzliche Dienstbotenordnung sie dazu verpflichtet; d) wenn sie vor der Zeit den Dienst verlassen; der Dienstbote hat aber, abgesehen von richterlicher Entscheidung, ein Anrecht auf den Lohn für die Zeit, in welcher er gedient hat. Für die Zeit der Krankheit kann der Dienstbote keinen Lohn beanspruchen. Nach § 616 f. des B. G. B. kann er einen Lohn beanspruchen, muß sich aber die Kosten der Verpflegung und ärztlichen Behandlung darauf anrechnen lassen.

2) Die Dienstboten als Glieder der Familie schulden der Herrschaft Liebe und Ehrfurcht; darum sündigen sie, wenn sie murren, grob antworten, wenn ihnen etwas befohlen wird, den Gehorsam verweigern u. s. w. Bei schwerer Verachtung, Beleidigung u. s. w. sind sie verpflichtet, in der Beichte das Dienstverhältnis anzugeben.

§ 111. Von den Pflichten zwischen Lehrern und Schülern.

253 Die Pflichten der Lehrer und Schüler regeln sich in ähnlicher Weise, wie die Pflichten zwischen Eltern und Kindern, da die Eltern, denen zunächst Erziehung und Unterricht der Kinder obliegt, diese Aufgabe zum Teil durch die Lehrer besorgen lassen. Dieser Satz erleidet aber eine starke Einschränkung, wo unter dem Drucke des Schulzwanges die Kinder manchmal Schulen besuchen müssen, deren Lehrer man nicht als Stellvertreter Gottes und der Eltern, sondern als Verführer der Kinder ansehen kann (Ballerini II. 594).

Darum sündigen Lehrer und Erzieher:

1) Wenn sie die Schüler nicht zu einem sittlich-religiösen Leben anhalten, ihre Fehler dulden und nicht bessern, wenn sie können; 2) wenn sie ihnen ein schlechtes Beispiel geben, sittenlose, den übrigen gefährliche Schüler aufnehmen oder nicht entlassen, sofern Aufnahme und Entlassung in ihre Hand gelegt ist; 3) wenn sie die Schüler nicht in den Wissenschaften und nützlichen Kenntnissen fördern und sich nicht entsprechend vorbereiten, um ihrer Pflicht zu genügen, noch mehr, wenn sie absichtlich Falsches oder Verderbliches ihren Schülern lehren; 4) wenn sie ein höheres Honorar fordern, als Gesetz und Gewohnheit gestatten; 5) wenn sie die akademischen Grade Würdigen versagen, Unwürdigen verleihen; 6) wenn sie aus Haß oder Parteilichkeit den einen dem andern nachsetzen, das Vorrücken in eine höhere Klasse hindern.

Die Schüler ihrerseits sündigen: 1) wenn sie ihren Lehrern und Erziehern nicht mit Achtung und Ehrerbietung begegnen; 2) wenn sie dieselben beschimpfen, verspotten, sei es in ihrer Gegenwart oder Abwesenheit, oder sie lächerlich zu machen suchen, ihre Fehler ausplaudern, vergrößern, Fehler ihnen andichten; 3) wenn sie ihnen in den Dingen, die sich auf die Studien und das religiös-sittliche Leben beziehen, nicht gehorchen; 4) wenn sie nachlässig studieren, die Zeit mit Müßiggang vergeuden oder auf unnütze oder schlechte Lektüre verwenden; 5) wenn sie die Statuten der Schule, soweit diese überhaupt unter einer Sünde verpflichten, nicht beobachten; 6) wenn sie das Schulgeld u. s. w. nicht zahlen, obwohl sie können.

Inwieweit bei solchen Verfehlungen der Lehrer oder Erzieher und Schüler eine schwere oder läßliche Sünde begangen wird, hängt von der Bedeutung des Gegenstandes und von den besonderen Umständen ab, z. B. der Sohn eines sehr reichen Mannes wird deswegen, weil er nicht studiert, nicht leicht schwer sündigen, soweit nicht etwa ein strenges Gebot der Eltern hinzukommt. Hingegen wenn ein mittelmäßig gestellter Mann sich und der Familie schwere Lasten auferlegt, um die Kosten für das Studium aufzubringen und dann seiner Zeit für sich und die Familie Unterstützung zu finden, so würde der Sohn durch Vernachlässigung der Studien sicher schwer sündigen; doch denken die jungen Leute meistens gar nicht daran (Ballerini II. 595). Zu beachten ist ferner, daß wegen der jugendlichen Leichtfertigkeit und Unüberlegtheit sehr viele Fehler der Unehrerbietigkeit u. s. w. nur als läßliche Sünden anzusehen sind. — Was das Schulgeld, die Kollegiengelder bei den aus öffentlichen

Mitteln besoldeten Lehrern u. s. w. angeht, so kann man bezweifeln, ob eine strenge Pflicht der Gerechtigkeit mit Restitutionspflicht besteht, sie zu entrichten; anders ist es bei Privatlehrern; im letzteren Falle besteht ein strikter Vertrag zwischen dem Lehrer und den Eltern; im ersteren Falle aber, wo das Schulgeld den Kommunen oder der Staatskasse zufließt, scheint die Sache ähnlich zu liegen wie bei den Steuern; im zweiten Falle, bei den Kollegiengeldern, kommt zwar das Recht einer Privatperson in Betracht; man kann aber doch bezweifeln, ob der Staat den betreffenden Lehrern wirklich ein striktes, erzwingbares Recht einräumen wollte.

Auch hier muß bei schweren Versündigungen des Hasses u. s. w. der Lehrer seine Stellung als Lehrer in der Beichte angeben, umgekehrt der Schüler seine Stellung, weil die schweren Sünden auch eine neue Sünde gegen die schuldige Achtung in sich schließen können.

§ 112. Die Verpflichtungen des Richters, Angeklagten, der Zeugen, des Anwalts.

254 1. Die Pflichten des Richters. Der Richter ist eine öffentliche Person, die durch die gesetzmäßige Autorität aufgestellt ist, um nach dem Gesetze zwischen den Parteien Recht zu sprechen und die Schuldigen zu strafen. Darum muß der Richter, sowohl der geistliche als der weltliche, sowohl in foro externo als in foro interno vor allem Jurisdiktion besitzen. Wenn er aber in gemeinsamem Irrtum als Richter angesehen wird und eine wirkliche Übertragung der Jurisdiktion stattfand, auch wenn wegen eines geheimen Fehlers diese Übertragung ungültig ist oder verloren wurde (error communis cum titulo colorato), so sind die einzelnen richterlichen Akte gültig; denn sowohl die weltliche, als die kirchliche Gewalt suppliert in diesem Falle die Jurisdiktion; denn einerseits ist es so zum bonum commune notwendig, anderseits ist die Autorität selbst teilweise schuld an dem Irrtum. Zweifelhaft ist es, ob die Jurisdiktion auch suppliert wird bei einem allgemeinen Irrtum cum titulo existimato, d. h. wenn der Betreffende einfach als mit der Jurisdiktion versehen gilt, obwohl keine Übertragung von seiten der Autorität stattfand; denn einmal beruht hier der error communis nicht auf einer Handlung der Kommunität, sondern nur auf der Täuschung der betreffenden Person; anderseits könnte es gerade zum Nachteil des öffentlichen Wohles gereichen, alle Akte solcher Personen durch Supplieren gültig zu machen. Wo die Autorität die Jurisdiktion suppliert, sind die Akte gültig, a) auch wenn der Betreffende selbst die Nichtigkeit seiner

Jurisdiktion kennt, er sündigt aber durch Vornahme jurisdiktioneller Handlungen, b) auch wenn einzelne in der Kommunität diesen Irrtum kennen, und diese können erlaubterweise von dem Privilegium, das aus der allgemeinen Unkenntnis fließt, Gebrauch machen (s. u. Jurisdiktion beim Bußsakrament).

Außer der Jurisdiktion sind dem Richter noch zwei Eigenschaften notwendig: 1) die erforderliche Kenntnis der Gesetze, nach denen er richten muß, 2) Unbestechlichkeit.

ad 1) Der Richter würde schwer sündigen, welcher ohne hinreichende Kenntnisse das Richteramt übernimmt. Der Richter, welcher schwer schuldbarerweise, sei es wegen seiner Unkenntnis, Nachlässigkeit, oder auch absichtlich ein ungerechtes Urteil gefällt hat, ist restitutionspflichtig für den dadurch angerichteten Schaden; denn durch Übernahme des Richteramtes und noch mehr durch Empfang seiner Besoldung hat er einen Quasikontrakt eingegangen, sein Amt recht zu verwalten. Der Richter, welcher ohne schwere Schuld, z. B. aus Vergeßlichkeit, einen ungerechten Spruch gefällt hat, ist, wenn er leicht kann, verpflichtet, den Irrtum gutzumachen, indem er z. B. die geschädigte Partei mahnt, zu appellieren u. s. w. Der Richter, welcher schuldbarerweise Ursache ist, daß dem Fiskus eine Geldstrafe nicht zugesprochen wurde, ist probabiliter dem Fiskus dafür nicht restitutionspflichtig, außer wo die Bereicherung des Fiskus die vorzüglichste Intention des Gesetzes war; regelmäßig aber bezweckt das Gesetz an sich nur die Strafe, nicht die Bereicherung des Fiskus. Aber auch wenn Restitutionspflicht besteht, braucht die Restitution kaum an den Fiskus zu geschehen, sondern zu einer causa pia oder an die Armen, weil ja der Fiskus kaum je einen eigentlichen Schaden hat.

ad 2) Die Richter und übrigen Beamten dürfen für den Richterspruch nichts annehmen. Die ihm vertragsmäßig bezahlten oder sonst erpreßten Geschenke für einen gerechten Richterspruch muß er restituieren. Freiwillig angebotene Geschenke anzunehmen ist sündhaft, wenigstens wenn sie bedeutend sind und die Gefahr mit sich führen, einen ungerechten Richterspruch zu veranlassen; doch darf der Richter ante sententiam iudicis dieselben behalten. Die Geschenke für einen ungerechten Richterspruch kann er behalten, hat aber Restitutionspflicht gegen die geschädigte Partei.

Dafür daß der Richter in erlaubter Weise den einen Prozeß vor dem andern behandelt, darf er nichts nehmen, wohl aber, wenn er dies

ungerechterweise thut; natürlich aber hat er Restitutionspflicht gegenüber den Geschädigten (vgl. S. 135 f.).

Der Richter hat kraft seines Amtes nur zu richten, nicht den Vertreter einer Partei zu machen. Wenn er daher bemerkt, daß der Vertreter einer Partei etwas unterläßt, durch dessen Anführung der Prozeß gewonnen werden würde, so muß er ex iustitia denselben nur dann auf sein Versehen aufmerksam machen, wenn es sich um einen Rechtsirrtum handelt; oder bei einem Versehen betreffs des Thatbestandes, wenn die Sache notorisch und in die gerichtlichen Akten aufgenommen ist. Dagegen ist er sonst bei einem thatsächlichen Irrtum des Vertreters zu einer Erinnerung nur durch die Liebe und zwar nur dann verpflichtet, wenn es sich handelt um einen schweren öffentlichen Nachteil oder um eine Gefahr für die Seele oder um die Schädigung einer causa pia. Sonst ist die Mahnung nicht Pflicht, oft nicht einmal gut, damit er sich nicht den Vorwurf der Parteilichkeit zuziehe.

Der Richter muß einen Angeklagten freisprechen, welchen er zwar privatim als schuldig erkennt, dessen Verbrechen aber gerichtlich nicht bewiesen ist; denn der Richter urteilt nicht als Privatperson, sondern als öffentlicher Beamter nach den vorgebrachten Beweismomenten. Eine interessante Streitfrage bildete es, ob der Richter einen Angeklagten schuldig sprechen und verurteilen dürfe, den er nach dem vorgelegten Beweismaterial verurteilen muß, dessen Unschuld er aber privatim sicher kennt. Die einen verneinen die Frage schlechthin mit dem hl. Bonaventura, weil der Richter niemals einem Unschuldigen Unrecht thun dürfe; andere dagegen mit dem hl. Thomas (2. 2. q. 64. a. 6. ad 2 u. q. 67. a. 2) bejahen die Frage schlechthin; denn der Richter handelt nicht nach seinem privaten, sondern nach seinem öffentlichen Wissen, wie es durch die vorgebrachten Beweismomente hergestellt wird. Natürlich hätte aber der Richter hier sicher die Pflicht, alle Mittel anzuwenden, um den Angeklagten freizumachen; er muß alle möglichen Gründe aufsuchen, wodurch er die Anklage entkräften kann, die Zeugen besonders genau und geschickt ausfragen, soweit er dies ohne Ärgernis kann, dem Angeklagten zur Flucht verhelfen, die Ausübung seines Amtes für diesen Fall aufgeben und selbst als Zeuge auftreten u. s. w. Er wird also fast immer Gelegenheit finden, den Angeklagten freizubringen. — Eine dritte Ansicht sucht zwischen den beiden Extremen zu vermitteln und sagt: Wo es sich im betreffenden Falle handelt um die Kriminaljustiz, um Todesstrafe oder Verstümmelung, dürfe der Richter niemals den Angeklagten, den er privatim unschuldig weiß,

verurteilen; denn einen Unschuldigen töten oder verstümmeln, sei innerlich schlecht, auch die Kommunität habe niemals das Recht dazu, könne dieses Recht also auch dem Richter nicht übertragen; ausgenommen wird immer der (praktisch jetzt kaum mögliche) Fall, daß die Privatkenntnis von der Unschuld des Angeklagten aus der Beichte stammt; denn diese Kenntnis gilt außer der Beichte als nicht vorhanden. Dagegen wo es sich nur um civilrechtliche Streitigkeit oder um eine Geldstrafe, eventuell sogar um Verbannung oder Amtsentsetzung handle, könne der Richter ihn schuldig sprechen und verurteilen; denn des Vermögens und der übrigen Güter kann die Gesellschaft oder die Kommunität ihre Glieder berauben um des Gemeinwohles willen; die Aufrechthaltung der Rechtsordnung dient aber dem Gemeinwohle. Die Pflicht, dem Angeklagten nach Möglichkeit zu helfen, besteht für den Richter aber auch hier.

Die modernen Rechte verpflichten den Richter, nach freier Überzeugung das Urteil zu sprechen, und so ist der Fall wohl selten mehr praktisch.

Im Zweifel an der Schuld des Angeklagten oder im Zweifel, welche Strafe über den Schuldigen zu verhängen sei, ist die mildere Ansicht zu befolgen.

In Civilsachen liegt, 1) wenn der eine Teil im Besitz ist, dem 255
andern die strikte Beweislast ob, so daß eine wahrscheinliche oder wahrscheinlichere Beweisführung nicht ausreicht. Nur wenn die klägerische Partei eine solche Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß sie einer moralischen Gewißheit gleichkommt, könnte man für den Gewissensbereich nach derselben entscheiden. 2) Wenn keine Partei im Besitz ist, so darf sicher nicht für die Partei entschieden werden, welche die geringere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Prop. 2. damn. ab Innoc. XI.: Probabiliter existimo iudicem posse iudicare iuxta opinionem etiam minus probabilem. Daraus folgt aber noch nicht, daß die Sache der Partei zugesprochen werden müsse, welche die besseren Beweisgründe für sich hat. Praktisch kann also die Sache entweder der Partei zugesprochen werden, welche die besseren Beweisgründe vorbringt, oder die Sache kann verhältnismäßig geteilt oder, wo eine Teilung nicht möglich ist, die Sache der einen Partei ungeteilt, der andern aber eine Entschädigung zugesprochen werden. Besser ist es im allgemeinen, die Praxis der Tribunale zu befolgen. Sind die Beweisgründe beider gleich, so muß der Richter auf einen Vergleich hinwirken oder die Sache teilen; er handelt aber auch nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn er die Sache der einen Partei zuspricht,

wo es sich nicht um Sachen handelt, die durch das Gesetz privilegiert sind. Dagegen darf er bei beiderseitig gleicher Sachlage nicht Geld dafür annehmen, daß er für die eine Partei entscheidet, und würde nach Lehmkuhl durch solche Annahme auch gegen die kommutative Gerechtigkeit handeln, weil er keine Last auf sich nimmt, welche eine Bezahlung rechtfertigt.

256 Darf der Richter nach einem ungerechten Gesetze urteilen? Ist das Gesetz ungerecht wegen seiner Unzuständigkeit, wie z. B. ein Gesetz, das Kleriker dem Laienrichter unterwirft, so soll der Richter sich von der kirchlichen Autorität Gewalt geben lassen, die einem ordentlichen Manne nicht leicht versagt wird. Ist das Gesetz aber ungerecht wegen seines Gegenstandes, weil dieser dem göttlichen oder natürlichen Gesetze widerspricht, so kann er niemals nach demselben urteilen, z. B. er kann niemals ein Weib zum ehelichen Zusammenleben mit einem Manne zwingen, welcher sich weigert, nach der Civiltrauung zur kirchlichen Trauung zu gehen. Handelt es sich bloß um Bestrafung der Übertreter eines solchen Gesetzes, so kann der Richter sicher nicht auf schwere Strafen erkennen, Tod, Verstümmelung, Zuchthaus, auch wenn er sonst sein richterliches Amt aufgeben müßte. Was leichtere Strafen angeht, so könnte man vielleicht die Zustimmung des Betroffenen in einer solchen Notlage des Richters präsumieren; allein da jedes solche Urteil eine Approbation des Gesetzes enthält und Ärgernis geben würde, so ist auch dies probabilius nicht erlaubt (Ballerini IV. p. 424).

257 Ein ungerechter Richterspruch kann in foro interno eine Verpflichtung nicht herbeiführen, sei er nun ungerecht wegen falscher Beweismittel oder durch die Böswilligkeit des Richters. In foro externo dagegen ist es bei einem materiell ungerechten, formell gerechten Richterspruch zwar erlaubt, in der bestimmten Frist zu appellieren; wenn aber die Appellation nicht eingelegt oder zurückgewiesen wird, so ist der formell gerechte Richterspruch zu beobachten zur Verhütung von Ärgernis und anderer öffentlicher Nachteile. Wenn die Ungerechtigkeit des Richterspruchs offenkundig feststeht, entweder wegen offenkundiger Rechtsverletzung oder weil er offenbar den Zeugenaussagen und Beweisgründen widerspricht oder offenbar gegen das natürliche Recht oder das Recht der Kirche geht, dann bringt der Richterspruch auch in foro externo keine Verpflichtung mit sich; höchstens kann die Klugheit anraten, sich demselben zu unterwerfen. Daraus geht hervor:

a) Derjenige, dessen Güter ungerechterweise einem andern zugesprochen wurden, kann, wenn der andere nicht präskribiert hat, sie jederzeit

durch geheime Schadloshaltung wieder an sich bringen; nicht aber, wenn bereits die gesetzmäßige Präskription eingetreten ist.

b) Wer die Ungerechtigkeit des Richterspruchs kennt und mala fide die Güter annimmt, kann nicht präskribieren und muß sie restituieren mit Ersatz alles Schadens u. s. w.

c) Wer bona fide den Prozeß begonnen und die Sache zugesprochen erhalten hat, muß sie zwar später, wenn er vor Ablauf der Präskription die Sachlage erfährt, restituieren, haftet aber nicht für den Schaden.

2. Die Pflichten der Geschworenen und Schöffen. 1) Das 258
Institut der Geschworenen selbst ist nicht einwandfrei. Denn die Geschworenen haben über die Schuldfrage zu entscheiden, ob der Angeklagte das Verbrechen begangen und unter welchen Umständen er es begangen habe. Es bleibt aber immer höchst zweifelhaft, ob Leute aus dem gewöhnlichen Volke, ohne jegliche höhere Bildung, besonders ohne Kenntnis des Rechtes und ohne praktische Übung im stande sind, einen „Wahrspruch" in solchen Fragen zu geben, von dem oft sehr schwere Strafen oder die Freisprechung des Angeklagten abhängt. Mit Recht bemerkt Ballerini (l. c. p. 429): Die Geschworenen haben nicht einfach den Thatbestand zu beurteilen, sondern es verbindet sich damit sofort die Rechtsfrage, nämlich wie nach den Principien des Rechtes und der Sittlichkeit der konkrete Fall zu beurteilen ist, ob dieses oder jenes Verbrechen begangen, ob der Angeklagte zurechnungsfähig gewesen sei oder nicht, ob ihm mildernde Umstände zugebilligt werden können u. s. w. All dies aber setzt Kenntnis des Rechtes und der allgemeinen Moralprincipien voraus. Deswegen können die Geschworenen zwar in häufiger vorkommenden und leichteren Fällen aus den Aussagen der Zeugen, den Antworten und der Verteidigung des Angeklagten sich ein richtiges Urteil bilden, nicht leicht aber in verwickelten und selteneren Fällen. Daran anschließend wirft Ballerini die Frage auf: Dürfen Geschworene überhaupt ihr Amt ausüben, da sie ja so leicht in die Gefahr kommen, irrig zu entscheiden? Er bejaht die Frage, wenn sie nur bereit sind, nur dann ein „Schuldig" auszusprechen, wenn ihnen die Schuld sicher und evident feststeht. Der Geschworene hat die Pflicht, sein Urteil nur nach seiner Überzeugung abzugeben. Diese Überzeugung aber kann er sich sowohl aus der Gerichtsverhandlung, als auch aus anderweitig erlangten Kenntnissen bilden. Wenn der Geschworene deswegen den Angeklagten mit seiner Privatkenntnis für unschuldig erkennt, so darf er ihn nicht schuldig sprechen, auch wenn die Verhandlungen seine Schuld darthun. Ebenso, wenn er die Überzeugung

hat, der Prozeß sei rechtlich ungültig, so muß er wiederum auf „Nichtschuldig" erkennen, weil die Schuld nicht juridisch feststeht. Wenn er ferner den Angeklagten privatim schuldig weiß, die Schuld aber gerichtlich nicht bewiesen ist, so muß er auf „Nichtschuldig" erkennen; denn der Angeklagte hat so lange ein Recht auf Freisprechung, als seine Schuld juridisch nicht bewiesen ist; ferner kann der Geschworene nicht Richter und Zeuge in einer Person sein. Fordert in einem konkreten Falle das öffentliche Wohl die Verurteilung des Angeklagten, dann lege er sein Amt als Geschworener nieder und trete als Zeuge auf.

2) Was die Schöffen angeht, so üben sie das Amt eines Richters in vollem Umfange aus; alles dasjenige, was oben über den Richter gesagt wurde, findet darum seine volle Anwendung auch auf die Schöffen. Die Frage nach der Befähigung zu diesem Amte kehrt zwar auch hier wieder, ist aber hier doch nicht so dringend, weil es sich hier nur um die weniger wichtigen und häufiger vorkommenden Fälle handelt.

3) Was vom Richter gilt, gilt auch in analoger Weise vom Schiedsrichter.

259 3. Pflichten des Angeklagten.

I. In Bezug auf das Geständnis. Nach altem Rechte ist der Angeklagte durch die Pflicht des Gehorsams gegen die legitime Autorität gehalten, seine Schuld einzugestehen, wenn der Richter gesetzmäßig fragt. Dagegen braucht er sein Vergehen nicht einzugestehen, sondern kann durch zweideutige Worte den Thatbestand verheimlichen (vgl. jedoch pr. 26, 27 u. 28 der von Innocenz XI. verurteilten Sätze), wenn der Richter nicht gesetzmäßig fragt, also entweder selbst kein gesetzmäßiger Richter ist oder die gesetzliche Form nicht einhält, wenn keine Klage oder kein halber Beweis (semiplena probatio) vorausging. Die semiplena probatio wird angenommen, a) wenn wenigstens ein absolut glaubwürdiger Zeuge vorhanden ist, b) wenn notorische, gerichtlich bewiesene Infamie mit andern Indizien der Schuld vorausging, c) wenn sonst schwere Indizien vorliegen. Doch reichen selbstverständlich solche Gründe nicht zur Verurteilung aus. Die sententia communior et verior sagt zwar, der Angeklagte müsse, wenn er gesetzmäßig gefragt werde, die Wahrheit sagen; doch ist es probabel, daß er dazu wenigstens nicht sub gravi verpflichtet ist in wichtigeren Fragen, wo es sich um Leben oder Freiheit handelt, wenn er Aussicht hat durchzukommen und auch für den Staat selbst keine Gefahr droht; denn das menschliche Gesetz verpflichtet nicht mit solchem Nachteil. Daraus ergiebt sich, daß der Beichtvater nicht immer

die Pflicht des Geständnisses beim Angeklagten urgieren darf. Nach dem Urteilsspruch braucht der Angeklagte, welcher vorher ungerechterweise geleugnet hat, kein Geständnis abzulegen; denn nach Schluß der Verhandlung hört seine Verpflichtung auf, und auch vor dem Urteilsspruch braucht er kein freiwilliges Geständnis abzulegen, bis er wieder gefragt wird.

Soweit das alte Recht. Das moderne Recht legt dem Angeklagten überhaupt die Pflicht des Geständnisses nicht auf; es besteht also nur die natürliche Pflicht, nicht zu lügen, was nicht geschieht, wenn der Angeklagte erlaubte Mentalrestriktion anwendet. Die Pflicht, die Beweise für die Schuld beizubringen, obliegt dem Staatsanwalt und dem Richter. — Und wenn auch das kirchliche Recht noch nach den alten Normen verfährt, so kann man gegen die behauptete Pflicht des Geständnisses mit Lugo (De I. et I. disp. 40. n. 15) noch einwenden: 1) Sowenig der in contumaciam verurteilte Angeklagte zu erscheinen braucht, oder sowenig ein zum Tode Verurteilter verpflichtet ist, nicht zu fliehen, ebensowenig kann man den Angeklagten zwingen, durch sein Geständnis den Beweis voll zu machen und sich so dem sichern Tode (oder schwerer Bestrafung) zu überliefern. 2) Ein Zeuge braucht nicht gegen gewisse Kategorieen ihm nahestehender Personen auszusagen, also wohl auch der Angeklagte nicht gegen sich. 3) Niemand braucht gegen einen Angeklagten auszusagen, wenn er aus dem Zeugnis für sich selbst einen bedeutenden Nachteil fürchtet; also braucht er es um so weniger gegen sich selbst mit dem schwersten Nachteil. 4) Es erscheint als moralisch unmöglich, daß der Angeklagte gegen sich selbst zeugen soll (Ballerini IV. p. 432).

Seine Helfershelfer muß der Angeklagte, dessen Schuld bewiesen ist, auch ohne daß er danach gefragt wird, angeben, wenn das Verbrechen derart ist, daß es schon seiner Natur nach die Anzeige auch mit eigenem schweren Nachteil fordert. Wenn aber das Verbrechen nicht derart ist und die Helfershelfer vollständig unbekannt sind, braucht der Angeklagte sie nicht anzugeben, ja an sich darf er es gar nicht; außer etwa, wenn es sich darum handelt, zukünftige Verbrechen zu verhindern.

Daraus geht hervor: eine Lüge des Angeklagten vor Gericht ist 1) schwere Sünde, wenn sie mit einem Meineide verbunden ist oder wenigstens für einen andern oder für die Gesellschaft einen schweren Nachteil mit sich bringt; 2) sie ist aber bloß läßliche Sünde, soweit bloß der Gehorsam gegen die obrigkeitliche Autorität verletzt wird.

Hieran schließen sich weitere praktische Fragen: 1) der Angeklagte, welcher erlaubterweise sein Vergehen in Abrede stellen darf, darf auch

behaupten, die Anklage sei eine Verleumdung; denn die Anklage wegen eines unbeweisbaren Vergehens gilt als eine (wenigstens) materielle Verleumdung. 2) Wenn der Zeuge auch die Wahrheit sagt, so darf der Angeklagte doch zur Entkräftigung seines Zeugnisses dessen geheime Verbrechen offenbaren, falls dies zu seiner Verteidigung nützlich oder notwendig ist; dies ergiebt sich aus der Lehre von der Ehrabschneidung (s. o. S. 213); denn dem Angeklagten ist es erlaubt, sich zu verteidigen. Voraussetzung ist in jedem Falle, daß die Offenbarung des geheimen Fehlers zur Selbstverteidigung wirksam ist und ein entsprechendes Verhältnis besteht zwischen dem Strafübel, welchem der Angeklagte durch dieses Mittel sich entziehen will, und dem Übel, welches einem vielleicht bisher für unbescholten geltenden Zeugen daraus erwächst. Dies gilt selbst dann, wenn der Zeuge nur gezwungen aussagt, weil der Angeklagte immer noch das Recht auf Verteidigung hat. Wo aber diese Infamierung des Zeugen zur Entkräftigung seines Zeugnisses nichts beiträgt, ist sie auch nicht erlaubt und verletzt wenigstens die Liebe, nach der richtigen Ansicht auch die Gerechtigkeit. Es kann zwar niemals erlaubt sein, einem Zeugen, der Falsches aussagt, gleichfalls Falsches anzudichten, um sein Zeugnis zu entkräften, weil die Lüge immer unerlaubt ist; aber es ist keine Sünde gegen die Gerechtigkeit mit Restitutionspflicht. Zu bemerken ist noch die von Alexander VII. verurteilte 18. Thesis: Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam iudicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum vitare.

260 II. In Bezug auf das Erstehen der Strafe.

1) Im allgemeinen ist der Angeklagte, welcher in gerechter Weise zu einer Strafe verurteilt wurde, verpflichtet, sich der Strafe zu unterziehen, d. h. er darf dem Strafvollzuge keinen positiven Widerstand entgegensetzen; dagegen ist er an sich nicht verpflichtet, zum Strafvollzuge mitzuwirken. Ersteres ergiebt sich aus Rom. 13. 2: Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Der Richter und die mit dem Strafvollzuge beauftragten Beamten haben Recht und Pflicht, die Strafe zu vollziehen.

2) Der Angeklagte kann in jeder möglichen Weise dem Strafvollzuge Widerstand leisten, wenn der Richterspruch offenbar ungerecht ist, sei es auch nur formell, d. h. im Widerspruch mit den Verhandlungen. Ein Ärgernis, das man daran nehmen würde, ist nur als ein pharisäisches anzusehen. Wenn der Richterspruch nur materiell ungerecht ist, aber

formell gerecht, d. h. den Verhandlungen und der Beweisaufnahme entspricht, so besteht eine doppelte Ansicht: die eine Ansicht gesteht dem Angeklagten kein Recht des Widerstandes zu, weil Richter und Exekutivbeamte ein Recht haben, die Strafe zu vollziehen, und das sociale Wohl dem Privatwohl vorgeht. Andere gestehen dem Verurteilten ein Recht des Widerstandes zu, wenn kein Ärgernis befürchtet wird; denn thatsächlich hat der Richter kein Recht, sondern sein Recht beruht auf einer falschen praesumptio facti, und Richter und Exekutivbeamte sind hier als materiell ungerechte Angreifer zu betrachten. — Zu beachten aber bleibt immer, ob ein aktiver Widerstand auch Erfolg verspricht und ob der daraus sich ergebende Schaden nicht unverhältnismäßig groß ist im Vergleich mit der ungerechten Strafe, welcher der Angeklagte sich unterwerfen soll.

3) Ist es dem Angeklagten erlaubt zu fliehen? Allgemein wird demselben das Recht zugestanden zu fliehen: a) vor der Verurteilung, b) wenn das Gefängnis nur als vorläufige Haft bis zur Vollstreckung einer schwereren Strafe dient, c) wenn die Gefängnisstrafe eine lebenslängliche oder sehr hart ist oder das Nötige, besonders die Sorge für das Seelenheil, nicht gewährt wird. Dagegen halten viele die Flucht für unerlaubt, wenn die Gefängnisstrafe richterlich ausgesprochen und nicht sehr schwer ist. Eine andere Ansicht erlaubt dem Schuldigen auch in diesem Falle die Flucht, weil hierin noch kein positiver Widerstand gegen die Staatsgewalt liegt; der Angeklagte ist lediglich verpflichtet, die Strafe zu leiden, nicht aber, dazu mitzuwirken; wenn er also nicht hinreichend verwahrt ist, kann er fliehen, und die Staatsgewalt hat die Sache sich selber zuzuschreiben. Daß ein solcher Fluchtversuch gestraft wird, beweist nichts, weil die Obrigkeit ein Recht hat, den Fluchtversuch zu verhindern, und die Strafe als Abschreckungsmittel dagegen dienen soll.

Wem die Flucht erlaubt ist, dem ist es auch gestattet, das Gefängnis aufzubrechen; wer ihm durch Beschaffung der Werkzeuge dazu behilflich ist, sündigt wenigstens nicht schwer, wo es sich nicht um staatsgefährliche Verbrecher handelt; den dabei angerichteten Schaden aber muß der Schuldige (nach einigen gegen andere), wenn er kann, ersetzen, außer wo die Obrigkeit einen Schadenersatz nicht fordert oder sich nicht darum kümmert. Wenn dagegen andere Gefangene die Gelegenheit benutzen und gleichfalls mitausbrechen, so ist er nicht haftbar, weil dieser Schaden rein per accidens eintritt. Manchmal jedoch kann die Rücksicht auf das öffentliche Wohl oder die großen Nachteile, welche für den Gefängnis-

wärter daraus folgen, den Angeklagten verpflichten, eine verhältnismäßig geringe Strafe zu dulden. Es ist dem Angeklagten immer erlaubt, sich durch Flucht der Verhaftung zu entziehen oder sich von den Polizeibediensteten loszureißen, nur darf man dieselben nicht vergewaltigen, schlagen u. s. w.

4) Wenn der Angeklagte zum Tode verurteilt ist und fliehen kann, so halten manche ihn für verpflichtet zu fliehen, weil jeder sein Leben erhalten muß. Die gewöhnlichere Ansicht dagegen verneint die Pflicht, weil es sittlich gut ist, einem gerechten Richterspruche sich zu unterwerfen und die Strafe als Sühne für das Verbrechen anzunehmen; etwas anderes ist es, sein Leben nicht zu erhalten und sich das Leben zu nehmen. Wenn die Verurteilung aber ungerecht war, dann besteht an sich die Pflicht zu fliehen, wo nicht andere Gründe das Gegenteil nahelegen. Darum konnten die Märtyrer, auch wenn sich Gelegenheit zur Flucht bot, bleiben, um Unehre für die christliche Religion oder Ärgernis vieler zu verhüten.

5) Dem Verurteilten steht im Strafprozeß immer das Recht zu, zu appellieren, auch wenn der Richterspruch zweifelsohne gerecht ist; denn er darf jedes vom Rechte ihm gebotene Mittel anwenden, um sein Leben oder seine Freiheit zu schützen. Im Civilprozeß dagegen ist es dem Beklagten oder dem Kläger nicht erlaubt zu appellieren, wenn sie von der Gerechtigkeit des Richterspruches überzeugt sind, weil die Appellation unnütz ist und die Gegenpartei dadurch schwer belästigt wird. Praktisch aber ist meistens doch irgend welcher Zweifel an der Gerechtigkeit des Richterspruches vorhanden, und deswegen kann der Beklagte appellieren.

261 4. Verhalten des Beichtvaters (Gefängnisgeistlichen) dem Angeklagten gegenüber.

Er belehre den Angeklagten, daß das, was er mit demselben zu verhandeln habe, nicht dem Richter mitgeteilt werde, er also, ob schuldig oder unschuldig, keinen Schaden davon haben werde. Deswegen soll er a) nicht voreilig Dinge bekannt machen, die er außer der Beichte erfahren oder beobachtet hat; b) nicht leicht die sakramentale Beichte abnehmen, ehe vor dem weltlichen Gericht die Sache klar ist; denn der Angeklagte könnte leicht unvollständig beichten, aus Furcht, der Beichtvater möge etwas verraten. Wenn der Beichtvater der Ansicht ist, daß der Pönitent sein Vergehen, wegen dessen er angeklagt oder verurteilt ist, verschweigt, aber annehmen kann, er thue es, weil er der Verschwiegenheit des Beichtvaters nicht traut, so begnüge sich der Beichtvater mit der allgemeinen

Anklage und absolviere wenigstens bedingt (Lugo, Disp. 22. n. 21 seqq.; Reuter-Müllendorf S. 80, 386); c) deswegen möge er auch nicht allzusehr in ihn dringen, in foro externo sich schuldig zu bekennen, weil er in den meisten Fällen nicht zu gestehen braucht; am allerwenigsten soll er selbst List u. dgl. anwenden, um dem Angeklagten ein Geständnis zu entlocken; d) er enthalte sich vor dem Angeklagen jedes Urteils über das gerichtliche Verfahren, weil er hierzu keinerlei Aufgabe hat; dagegen ist es gut, wenn er das Urteil und seine Begründung und die Prozeßakten kennt, damit er um so besser seines Amtes walten könne; e) auch wenn er die Unschuld eines Angeklagten erkennt, so könnte es gefährlich sein, das außer der Beichte zu sagen, einmal weil die Behauptung der Unschuld des einen als Bestätigung der Schuld der andern angesehen und so das Beichtsiegel verletzt werden könnte, dann weil, wenn dies bekannt würde, andere den Beichtvater zu täuschen suchen würden. — Nur mit Vorsicht und Klugheit soll er eine Fürsprache für die Gefangenen bei den Behörden einlegen.

5. Pflicht der Anklage. Die Alten unterschieden zwischen der 262
Anklage (accusatio), wobei der Kläger zugleich die Beweisführung übernahm, und der Anzeige (denuntiatio), wobei der Betreffende nur dem Richter die Anzeige machte, ihm selbst die Untersuchung der Sache überlassend. In unserer Zeit ist die eigentliche Anklage Sache des Staatsanwaltes, nur bei Civilstreitigkeiten tritt die eine Partei als Kläger auf. Was die Pflichten des öffentlichen Klägers angeht, so hat er 1) die Pflicht, die Anklage zu erheben, er darf aber 2) nicht ohne hinreichenden Grund die Klage erheben; sonst ist er restitutionspflichtig für allen Schaden, den er dem Angeklagten verursacht hat; 3) er darf nicht mit dem Angeklagten unter einer Decke spielen und nur eine Scheinanklage erheben; sonst wird er für den daraus hervorgehenden Schaden haftbar; 4) er darf ohne gerechte Ursache nicht von der begonnenen Klage abstehen; muß es dagegen thun, wenn er seinen Irrtum erkennt, oder muß dann bei der Verhandlung Freisprechung beantragen; 5) überhaupt hat der öffentliche Kläger zwar die Pflicht, den Schuldbeweis nach Möglichkeit zu erbringen und die Strafe des Schuldigen zu beantragen, aber nicht um jeden Preis eine Verurteilung des Angeklagten herbeizuführen, auch wenn dessen Schuld nicht feststeht.

Ein Privater ist nicht leicht zur Anzeige eines Vergehens oder Verbrechens verpflichtet, wo nicht die Art des Verbrechens oder die Umstände dazu nötigen. Die Anzeige darf nicht geschehen, 1) wenn aus

derselben größere Übel oder Ärgernis folgen, 2) wenn keine hinreichenden Verdachtsgründe vorliegen, welche der Anzeigende natürlich nicht übertreiben darf.

Die Anzeige muß aber geschehen: 1) wo es sich um ein Verbrechen handelt, das fortgesetzt oder erst noch vollbracht werden soll mit schwerem Nachteile für die Kommunität; 2) wenn es sich um ein sehr schweres Verbrechen handelt, dessen Anzeige die positiven Gesetze, besonders die Kirchengesetze fordern; 3) wenn es sich um Verhütung oder Ersetzung eines großen Schadens in einer Sache handelt, in welcher man auf das eigene Recht nicht verzichten kann; 4) wenn die Liebe es fordert, durch die Anzeige vom Nebenmenschen einen schweren Schaden abzuwenden oder ihm Ersatz desselben zu verschaffen. Da aber die Anzeige meist schwere Nachteile mit sich zu bringen pflegt, so wird, wo es sich bloß um Privatsachen handelt, nicht so leicht eine schwere Pflicht vorhanden sein.

Als Verbrechen, welche der Kommunität schädlich sind und darum angezeigt werden müssen, gelten: 1) in Kommunitäten alle jene Vergehen, welche für die Mitglieder eine Verführung oder Gefahr der Verführung in sich schließen (s. o. S. 43); 2) außerdem: eine beabsichtigte Empörung oder Verschwörung, Münzfälschung, Mord, Straßenraub, Menschenraub, überhaupt gemeingefährliche Vergehen; 3) nach kirchlichem Rechte Häresie und alle Verbrechen, welche den Verdacht der Häresie begründen, wie a) ein versuchter Eheabschluß mit dem Hindernis des bestehenden Ehebandes, der hl. Weihe oder der feierlichen Gelübde; b) erheuchelte Sakramentenspendung durch einen Laien; c) Verharren in häretischer Blasphemie; d) Ausübung des Aberglaubens unter Mißbrauch der Eucharistie oder der hl. Öle; e) schuldbare Unterlassung der Anzeige bei formeller Häresie; f) das crimen sollicitationis; g) die Teilnahme an einer gegen die gesetzlichen Autoritäten gerichteten Gesellschaft. Diese Anzeige ist an sich innerhalb eines Monats zu machen, und zwar auch dann, wenn kein Rückfall mehr befürchtet wird; jedoch ist man bei den Verbrechen, welche den Verdacht der Häresie begründen, zur Anzeige nicht verpflichtet, wenn für das öffentliche Wohl keine schwere Gefahr besteht und man für sich selbst einen schweren Nachteil befürchtet oder der Schuldige zu den näheren Verwandten (bis zum 4. Grade einschließlich) gehört. Bei formeller Häresie aber sind auch die nächsten Verwandten anzuzeigen, was auch bei den Sekten der Carbonari und ähnlichen gilt. Wo jedoch die Häresie weit verbreitet ist und nicht gestraft werden kann, drängt die Anzeigepflicht nicht in gleicher Weise, und Analoges gilt auch

bei den übrigen Vergehen. Dagegen besteht immer die Pflicht der Anzeige 1) beim crimen sollicitationis, 2) für die geheimen Leiter der verbotenen Gesellschaften, 3) und noch mehr, wo jemand die Häresie zu verbreiten sucht oder ein Priester sonst Verführung übt. Pius IX. hat die Anzeigepflicht 1848 auf die haeretici publice dogmatizantes beschränkt, worunter aber auch diejenigen fallen, welche privatim ihre Irrtümer verbreiten, wenn es notorisch ist, daß sie es in dieser Weise thun (S. Poenit. 3. Mart. 1880).

6. Die gerichtlichen Zeugen. Die Pflicht, Zeugnis abzulegen, 263
kann beruhen: 1) auf der Liebe, 2) auf dem Befehle des Richters. Die Liebe verpflichtet, Zeugnis abzulegen, wenn es sich handelt um Abwehr eines schweren Schadens vom Nebenmenschen oder von der Kommunität, und das Zeugnis ohne verhältnismäßigen eigenen Nachteil gegeben werden kann. Wo es sich um eine wirklich schwere Gefahr handelt, kann man sogar mit Lebensgefahr verpflichtet sein, Zeugnis abzulegen. Die Bestrafung des Schuldigen als solche führt niemals eine Pflicht herbei, sich zum Zeugnis anzubieten. Der gesetzmäßig geladene Zeuge muß vor dem Richter erscheinen und dessen Fragen nach seinem besten Wissen beantworten. Der Zeuge, welcher sich verbirgt, um nicht geladen zu werden, sündigt nicht gegen den Gehorsam, weil man dem Befehle des Obern nicht zu gehorchen braucht, ehe derselbe ausgesprochen ist, aber auch nicht gegen die iustitia commutativa, da er sich rein negativ verhält. Der Zeuge, welcher geladen und gefragt sein Zeugnis nicht giebt, d. i. die Wahrheit verheimlicht, sündigt gegen den Gehorsam, die iustitia legalis und gegen seinen Eid, weil er geschworen hat, zu sagen, was er über die Sache weiß, sündigt aber nicht gegen die iustitia commutativa, ist also auch nicht restitutionspflichtig, außer wenn er kraft seines Amtes die Anzeige machen und vor Gericht aufrecht erhalten muß. Ballerini (IV. p. 446) fügt jedoch die Einschränkung bei: a) wenn der Richter unter den gegebenen Umständen die Aussage des Zeugen, er wisse nichts, als Aussage zu Ungunsten einer Partei nehmen müsse, sei der Zeuge, der dies bemerkt, verpflichtet, Zeugnis zu geben, sonst hafte er für den Schaden; b) ebenso wenn der Zeuge, welcher die Wahrheit verheimlicht, dadurch Ursache sei, daß derjenige, zu dessen Gunsten das Zeugnis gewesen wäre, sich nicht nach anderen Zeugen umsieht.

Der Zeuge ist zum Zeugnis jedoch bloß verpflichtet: 1) wenn er in gesetzmäßiger Weise gefragt wird (s. o. S. 392); 2) er darf kein Zeugnis ablegen, wenn er weiß, daß der Angeklagte die Handlung zwar gethan, aber

dabei nicht gesündigt hat, z. B. er hat die Sache zwar genommen, aber nur geheime Schadloshaltung geübt. Dies gilt vom Strafprozeß. Im Civilprozeß, wo die juridische Schuld genügt, muß er die Wahrheit sagen; 3) er darf nicht aussagen, wenn er seine Kenntnis mit Unrecht erlangt oder sie sub secreto commisso erhalten hat (s. o. S. 288, wo auch die Ausnahmen); niemals, wenn er die Kenntnis aus der Beichte hat; 4) er darf an und für sich nichts aussagen, wenn das Verbrechen oder der Urheber des Verbrechens vollständig unbekannt ist, außer es handle sich um ein gemeinschädliches Verbrechen, wo die Anzeigepflicht besteht (s. o. S. 398). Doch sind in diesem Falle vor allem die Bestimmungen des jetzt geltenden Rechtes maßgebend, ob nach dem jetzigen Rechte die Frage als eine gesetzmäßige angesehen werden kann; das jetzige Recht beruht ganz auf dem Anklageverfahren, und hier hat der Richter das Recht zu fragen und der Zeuge die Pflicht zu antworten. Es könnte aber auch jetzt noch vorkommen, daß der Richter seine Amtsgewalt mißbraucht, z. B. indem er neugierige, zur Sache nicht gehörige Fragen stellt, und hier kann der Zeuge die Antwort verweigern, oder, wo dies nicht angeht, ausweichend antworten.

Der Zeuge, welcher absichtlich falsch aussagt, muß allen daraus hervorgehenden Schaden ersetzen und muß, wenn es möglich ist, auch vor Gericht sein Zeugnis widerrufen. Ob er aber auch die Diffamation und die schwere Zuchthausstrafe wegen Meineids auf sich nehmen müsse, um sein Zeugnis zu widerrufen, welches dem anderen eine schwere Kerkerstrafe zugezogen hat, ist nicht so gewiß (Schwane gegen Lehmkuhl I. 821, welcher meint, die Strafe und die Übel des Zeugen müßten die des Unschuldigen weit übertreffen). Wenn die Strafe des Verurteilten nicht eine außerordentlich hohe ist, erscheint es doch für den falschen Zeugen als etwas moralisch Unmögliches, die Infamie und Strafe des Meineides auf sich zu nehmen. Der Zeuge, welcher aus unüberwindlicher Unwissenheit oder Unachtsamkeit falsch aussagt, muß sein Zeugnis widerrufen und den daraus hervorgehenden Schaden hindern, soweit er dies ohne verhältnismäßigen eigenen Nachteil kann. — Wenn der Angeklagte dem Zeugen einen Fehler vorwirft, um sein Zeugnis zu entkräften, ist in diesem Falle der Zeuge verpflichtet, auf Befragen des Richters zu antworten? Wenn der betreffende Fehler nichts Beschämendes oder Schimpfliches enthält, muß er auf Befragen sicher es eingestehen, nicht aber, wenn der Fehler ihm zur Unehre gereicht, weil auch der Angeklagte dies nicht zu gestehen braucht.

Der Zeuge darf dafür, daß er vor Gericht die Wahrheit sagt, nichts annehmen und ist restitutionspflichtig, wenn er dafür etwas annimmt. Denn wenn auch der Zeuge nicht durch die kommutative Gerechtigkeit, sondern nur durch den Gehorsam verpflichtet ist, die Wahrheit zu sagen, so gilt doch nach der gemeinsamen Anschauung der Menschen das gerichtliche Zeugnis als etwas, was nicht nach Geld oder Geldeswert abgeschätzt werden darf, um die Gefahr der Bestechung und der Käuflichkeit der Rechtspflege zu beseitigen (Ballerini III. p. 449). Dagegen kann etwas genommen werden 1) für eine äußere Mühewaltung, z. B. für die Reise, für die Auslagen, zum Ersatz des erwachsenden Schadens oder entgehenden Gewinnes; 2) es kann etwas genommen werden für ein abgelegtes falsches Zeugnis, wegen der Gefahr der Infamie, der Bestrafung, welcher sich der falsche Zeuge für den Fall der Entdeckung aussetzt; es bleibt aber immer die Restitutionspflicht gegen den ungerecht Beschuldigten (vergl. S. 135 f.).

7. Der Anwalt. Damit der Anwalt sein Amt erlaubt ausübe, 264
ist erforderlich: 1) daß er die hinreichende Kenntnis besitze, 2) daß die Sache, die er verteidigt, gerecht sei, 3) daß er die Sache mit der notwendigen Treue führe, 4) daß er keine ungerechten Mittel anwende, 5) daß er keine ungerechten Gebühren fordere; die Gebühren sind aber entweder durch das Gesetz normiert oder es muß der natürliche gerechte Preis eingehalten werden. Dieser aber richtet sich nach der Beschaffenheit der Streitsache, der Würde, Geschicklichkeit, Kenntnis, Bemühung des Anwaltes.

Deswegen darf der Anwalt im Civilprozeß nicht eine offenbar ungerechte Sache verteidigen; er darf aber die weniger wahrscheinliche Sache vertreten, indem er einfach die Rechtsansprüche seiner Partei geltend macht, während der Richter das Urteil spricht. Dagegen hat er die Pflicht, seinem Klienten den Stand der Sache, d. i. die Wahrscheinlichkeit zu gewinnen oder zu verlieren, genau darzulegen, um ihm unnötige Kosten zu ersparen, falls er hoffen kann, ihn dadurch irgendwie zu bestimmen. — Sobald er die Ungerechtigkeit der Sache erkennt, muß er sie aufgeben, um nicht zum ungerechten Schaden mitzuwirken. Jedoch darf er jetzt nicht die Vertretung der andern Partei übernehmen oder derselben die Geheimnisse seiner Partei offenbaren, außer wenn in anderer Weise der schwere Nachteil eines Unschuldigen nicht abgewendet werden kann; besonders wenn sein Klient eine neue Ungerechtigkeit hinzufügt und auf Mahnen nicht absteht, so kann er, soviel als notwendig ist, mitteilen; doch wird selten die Pflicht dazu bestehen.

Darum begeht der Anwalt eine Ungerechtigkeit mit Restitutionspflicht: 1) wenn er ungerechte Gebühren fordert; 2) wenn er durch Unkenntnis oder Nachlässigkeit Ursache ist, daß der Prozeß verloren geht; 3) wenn er eine ungerechte Sache vertritt und siegt, und zwar muß er den ganzen Schaden ersetzen, oder wenn er auch nicht siegt, die nötigen Kosten u. s. w., deren Ersatz die obsiegende Partei gerichtlich nicht erlangen kann. Ja, er kann selbst gegen seinen Klienten restitutionspflichtig sein, wenn dieser aus Unwissenheit den ungerechten Prozeß führte, wegen der unnötigen Kosten, welche er ihm verursachte; 4) ebenso wenn er seinem Klienten über die Wahrscheinlichkeit seiner Sache nicht hinreichend Aufschluß gab, so daß dieser den Prozeß mit größeren Kosten fortführte, oder auch wenn er ihn von dem Prozeß, den er gewinnen konnte, abschreckt. Läßt sich in letzterem Falle die Sache nicht mehr gutmachen, dann ist zu restituieren nach der Hoffnung, welche sein Klient hatte, den Prozeß zu gewinnen.

Der Advokat, welcher eine gerechte Sache mit ungerechten Mitteln verteidigt, z. B. einen neuen gefälschten Schuldschein an Stelle des verlorenen unterschiebt, sündigt nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern nur gegen die Wahrheit.

In Strafsachen darf er nicht die Rolle eines offenbar ungerechten Anklägers übernehmen, ebenso nicht, wenn die Schuld des Angeklagten sehr zweifelhaft ist; dies gilt in unserer Zeit vorzüglich vom öffentlichen Ankläger. Dagegen darf er den Angeklagten immer verteidigen, soweit dies ohne Lüge oder Betrug geschehen kann, auch wenn er von dessen Schuld überzeugt ist, weil auch der Angeklagte selbst sich verteidigen darf und der Advokat ex officio dessen Stelle vertritt. Eine Ausnahme würde es bilden, wo der Angeklagte wegen seiner Verbrechen wirklich eine Gefahr für die Kommunität bildet und es im öffentlichen Interesse liegt, ihn unschädlich zu machen. Hier müßte der Anwalt von der Verteidigung abstehen, weil er mehr das öffentliche als das Privatwohl berücksichtigen muß.

265 8. Die öffentlichen Schreiber haben die Pflicht, ihres Amtes treu nach den Vorschriften des Gesetzes und den Verordnungen der Obrigkeit zu walten. Sie sündigen: 1) wenn sie die Protokolle oder Akten, sei es aus Nachlässigkeit oder Bosheit, nicht genau aufnehmen oder Falsches einsetzen, wenn sie Zeugnisse nicht genau abschreiben u. s. w.; 2) wenn sie das Amtsgeheimnis verletzen, insbesondere wenn sie die Akten oder das Urteil unbefugterweise den Parteien oder andern Personen mitteilen.

Die Notare, welche die Obliegenheit haben, Urkunden über Rechtsgeschäfte aufzunehmen, sind verpflichtet, nach den gesetzlichen Vorschriften und der Willensmeinung der Parteien die Akten und Urkunden anzufertigen. Der Notar sündigt: 1) wenn er ohne die nötige Kenntnis sein Amt übernimmt, besonders wenn er die zur Gültigkeit der öffentlichen Urkunden notwendigen Bestimmungen, Klauseln nicht kennt; 2) wenn er seinen Amtseid, insbesondere auch das Amtsgeheimnis verletzt; 3) wenn er schuldbarerweise die Urkunden nicht richtig aufnimmt oder fälscht, die gesetzliche Solemnität dabei nicht beobachtet oder die Klienten nicht darauf aufmerksam macht; 4) wenn er das Testament eines Geisteskranken aufnimmt oder falsche Zeugen aufstellt; 5) wenn er die Akten oder Urkunden nicht sorgfältig bewahrt oder unterschlägt; 6) wenn er über die gesetzliche Taxe fordert; 7) wenn er, nachdem ihm eine Urkunde oder ein Testament verloren gegangen ist, ein anderes substituiert. Und zwar ist das regelmäßig als schwere Sünde anzusehen, weil es zum schweren Nachteile der öffentlichen Sicherheit gereichen würde (Lehmkuhl I. 824). Jedoch ist Ballerini (IV. p. 442) der Ansicht, daß, wo es sich um eine offenbar gerechte Sache handelt, die jetzt nur durch den Verlust der Urkunde verloren ginge, diese Handlungsweise nur als Notlüge anzusehen sei. Doch wird es leicht eine schwere Sünde gegen die Selbstliebe sein, weil er sich der Gefahr der schwersten Strafen aussetzt.

9. Gerichtsvollzieher ist jene Person, welche im Auftrage des 266
Richters oder der Partei Schulden oder Geldstrafen eintreibt, die Güter zu diesem Zwecke pfändet und versteigert u. s. w. Er hat in allem seines Amtes so zu walten, daß weder die klägerische noch die beklagte Partei zu Schaden kommt. Wie er einerseits säumige Schuldner nicht zum Nachteil der Gläubiger begünstigen darf, so hat er sich auch zu hüten vor Härte gegen die Bedrängten und muß ihnen alle gesetzlichen Begünstigungen zugestehen. Er kann die gesetzliche Taxe für seine Bemühungen beanspruchen, darf aber weder direkt, noch indirekt weitere Geschenke erpressen. Wenn er in einem Gang mehrere Geschäfte besorgt, so kommt es auf Gesetz und Gewohnheit an, ob er von jedem die ganze Gebühr beanspruchen darf, wie dies ja auch sonst bei einem Geschäftsauftrag der Fall ist.

§ 113. Die Pflichten der Wähler und der Abgeordneten.

267 Nachdem in unserer Zeit in fast allen Staaten das Volk zu einer gewissen Teilnahme an der Regierungsgewalt durch die Wahlen berufen ist, ist es von großer Bedeutung, auch die hierin bestehenden Pflichten den Gläubigen vorzuführen, zumal in weiten Kreisen die irrige Anschauung besteht, als ob es sich bei den Wahlen nicht um strenge Gewissenspflichten handle, über deren Erfüllung man vor Gott strenge Rechenschaft schulde. Daß aber hier wirklich nicht bloß geratene, sondern pflichtmäßige Handlungen in Frage kommen, ergiebt sich einerseits aus der Verpflichtung, das Gemeinwohl zu fördern und dessen Schädigung hintanzuhalten, anderseits aus der großen Bedeutung der Wahlen für die Gesetzgebung, sowie für die Verwaltung der Staates und der Gemeinde.

1. Was zunächst die Wähler angeht, so ist zu sagen:

1) Im allgemeinen bedingt das Wahlrecht auch eine Wahlpflicht, so daß derjenige sündigt, welcher ohne hinreichenden Grund der Wahl fernbleibt. Eine schwere Sünde kann gegeben sein, wenn zu fürchten ist, daß der Wahlberechtigte durch seine Wahlenthaltung oder durch sein Beispiel, das auch andere zurückhält, Ursache werde, daß schlechte, kirchenfeindliche Abgeordnete gewählt und schlechte Gesetze eingeführt oder nicht abgeschafft, zum Wohle des Volkes notwendige Gesetze nicht angenommen werden. Cf. S. Poen. 1. Dec. 1866.

Wenn keine Hoffnung besteht, einen guten Abgeordneten durchzubringen, oder wenn auch für den Fall der Wahl eines schlechten Abgeordneten jene Übel nicht zu befürchten sind, so kann man die Wahlenthaltung nicht immer als schwere Sünde bezeichnen; ja, die Rücksicht auf einen schweren Privatnachteil kann von jeder Sünde entschuldigen.

Wenn die Wahl als Anerkennung oder Förderung einer unrechtmäßigen Regierung erscheint, kann es unerlaubt oder wenigstens ungeeignet sein, sich an den Wahlen zu beteiligen.

2) Einen Mann zum Abgeordneten zu wählen, welcher schlechte Grundsätze vertritt, ist an und für sich unerlaubt. Ob ein drohender schwerer Privatnachteil ein entschuldigender Grund ist? Unter Umständen könnte es erlaubt sein, einem Manne von weniger richtigen Grundsätzen seine Stimme zu geben, wenn dies bei der Aussichtslosigkeit, einen guten Kandidaten durchzubringen, notwendig erscheint, um den schlimmeren Kandidaten fernzuhalten, also das größere Übel zu verhindern. Bedingung aber bleibt in jedem Falle, a) daß zur Verhütung von Ärgernis die

Wähler durch eine entsprechende Erklärung den Grund ihrer Handlungsweise angeben, b) daß die Beteiligung an der Wahl wirklich notwendig ist, um den schlimmeren Kandidaten von der Wahl auszuschließen. Wenn also der weniger schlimme Kandidat auch ohne die Stimmen der katholischen Wähler durchdringt, so ist im allgemeinen kein Grund für die Katholiken, sich an der Wahl zu beteiligen. Ferner, wenn sicher im ersten Wahlgange keiner der beiden Kandidaten die notwendige Stimmenzahl erlangt, so ist es besser, daß die Katholiken auf einen tüchtigen, katholischen Mann ihre Stimmen vereinigen, um damit ihre Stellung kundzugeben, und erst in der Stichwahl für den Kandidaten stimmen, der ihren Forderungen mehr gerecht wird.

2. Die Abgeordneten. Wie es eine Pflicht ist, sich an den Wahlen 268
zu beteiligen, so kann es eine Pflicht sein, sich als Abgeordneten wählen zu lassen, wenn man die notwendigen Eigenschaften und Voraussetzungen in sich vereinigt und sonst ein geeigneter Mann nicht zu finden wäre und sonstige Übel aus der Nichtannahme der Wahl sich ergeben würden. Ein Abgeordneter darf nun

1) niemals einem schlechten Gesetze zustimmen. Wenn Abgeordnete manchmal glauben, weniger guten Bestimmungen zustimmen zu müssen, um ein sonst gutes Gesetz durchzubringen und Schlimmeres zu verhüten, so dürfen sie dies nur unter Protest gegen diese Bestimmungen und unter Darlegung ihres Standpunktes: dabei darf es sich aber nicht um solche Dinge handeln, die absolut schlecht sind. In schwierigen Fragen ist es angezeigt, den Rat oder das Urteil der kirchlichen Obern einzuholen.

2) Die Abgeordneten haben aber auch die Pflicht, durch ihre Beteiligung an den Beratungen und Beschlußfassungen schlechte Gesetze zu verhindern. Denn mit Annahme der Wahl haben sie auch entsprechende Pflichten übernommen. Wenn sie durch schuldbare Abwesenheit oder Stimmenthaltung Ursache sind, daß ein schlechtes Gesetz angenommen wird, sind sie der Kommunität für den angerichteten Schaden ex iustitia verantwortlich.

3) Sie haben die Pflicht, auch in positiver Weise das Wohl der Kommunität nach Kräften zu befördern und insbesondere auch das Interesse ihrer Wähler zu vertreten, besonders wenn sie sich dazu ausdrücklich verpflichtet haben. Lehmkuhl I. 799. 800; Scavini-Del Vecchio I. 686 seqq.; Villada, Cas. conse. ed. 3. p. I. p. 139 seqq. Vgl. noch oben S. 248.

§ 114. Verpflichtungen der Ärzte.

269 1. Der Arzt verpflichtet sich durch einen stillschweigenden Vertrag, den Kranken zu heilen, d. i. wenigstens seinerseits alle möglichen Mittel aufzuwenden, um das Leben des Kranken zu retten oder ihm die Gesundheit wiederzugeben. Diese Pflicht ist eine schwere Pflicht der Gerechtigkeit. Darum begeht er eine schwere Sünde gegen die Gerechtigkeit nicht nur, wenn er absichtlich, sondern auch, wenn er aus Unwissenheit oder Nachlässigkeit dem Kranken einen Schaden zufügt, sei es positiv oder negativ, durch Anwendung falscher oder durch Unterlassung der richtigen Mittel. Daraus ergiebt sich auch die Restitutionspflicht an den Kranken oder an dessen Angehörige, wenn eine schwer verschuldete Nachlässigkeit oder Unwissenheit vorliegt, oder auch, wenn bei nur juridischer Schuld ein richterliches Urteil ihm den Schadenersatz auflegt. Dagegen zieht ein völlig unverschuldeter oder nur leicht verschuldeter Mißgriff keine schwere Restitutionspflicht nach sich.

Im einzelnen ergeben sich für den Arzt folgende Vorschriften:

1) Er darf nicht ohne hinreichende Kenntnis die Behandlung eines Kranken übernehmen. Hat er die Behandlung übernommen, dann ist er wenigstens zur ordentlichen Sorgfalt in der Behandlung verpflichtet, d. i. zu jener Sorgfalt, welche andere erfahrene und gewissenhafte Ärzte in ähnlichen Fällen auch anwenden. Ja, nach der Art der Krankheit (z. B. bei einer neu auftretenden Krankheit mit ungewöhnlichen Erscheinungen), nach einem besonderen Vertrage oder Versprechen kann er verpflichtet sein, auch eine außerordentliche Sorgfalt anzuwenden. Der Arzt, welcher sich für die Zukunft bereits verpflichtet hat, die Krankenpflege an einem Orte zu übernehmen unter Festsetzung eines Honorars, darf zur Zeit einer ansteckenden Krankheit den Ort nicht verlassen, sonst sündigt er gegen die Gerechtigkeit; wer sich aber eine völlig freie Praxis bewahrt hat, ist bloß aus Liebe verpflichtet, die ihn aber selten bei eigener Lebensgefahr bindet, außer wenn sonst keine Ärzte da wären, welche für die Kommunität sorgen.

2) Der Arzt darf, soweit er sichere Heilmittel kennt, diese nicht beiseite setzen und unsichere anwenden. Solche aber, die wahrscheinlich einen schweren Nachteil herbeiführen können, besonders eine Beschleunigung des Todes, dürfen nur dann angewendet werden, wenn auch außerdem das Leben des Kranken aufgegeben ist und der Kranke ausdrücklich oder stillschweigend seine Zustimmung dazu gegeben hat.

3) Des Experimentes halber Mittel anwenden mit wahrscheinlicher Gefahr für den Kranken, auch wenn das Experiment von großer Wichtigkeit wäre und dann vielleicht Tausende gerettet werden könnten, ist verboten und kann auch durch die Zustimmung des Kranken nicht erlaubt werden; denn weder der Arzt, noch der Kranke ist Herr über des letzteren Leben, und man darf niemand das Leben nehmen, um Tausenden dasselbe zu retten. Deswegen darf der Arzt auch nicht, etwa im Interesse der Wissenschaft, an sich selber solche Experimente vornehmen. Wo es sich aber nicht um einen schweren, nicht mehr gut zu machenden Nachteil handelt, ist es nicht unerlaubt, auch des Experimentes halber etwas entweder selbst zu nehmen oder mit Zustimmung des andern an ihm zu versuchen.

Daraus geht hervor, daß der Arzt nicht Mittel anwenden darf, deren Wirkung er nicht kennt, d. h. von denen er nicht weiß, ob sie nützen oder schaden, wohl aber Mittel, von denen er weiß, daß sie nicht schaden, aber nicht weiß, ob sie nützen.

4) Der Arzt darf nicht ohne Grund die Kosten vermehren durch unnütze Besuche und Medikamente oder dadurch, daß er die Heilung hinauszieht. Wenn der Kranke zwar bereits aufgegeben ist, aber die fortgesetzte Behandlung viel zu seiner Beruhigung beiträgt, wie gewöhnlich, so kann der Arzt zu diesem Zwecke, besonders bei vermögenden Kranken, unschädliche, wenn auch unnütze Mittel verschreiben, weil man die Zustimmung des Kranken dazu voraussetzen kann. Doch sind, soweit das angeht, die Angehörigen über den Zustand des Kranken aufzuklären, und dürfen die Kosten nicht über Gebühr erhöht werden.

5) Kranke, die sich in Not befinden, muß der Arzt aus Liebe umsonst behandeln. Wo ihm aber für deren Behandlung ein Gehalt gezahlt wird, tritt die Pflicht der Gerechtigkeit hinzu. Die Autoren fragen, ob der Arzt gegen die Gerechtigkeit sündigt, wenn er Kranken Geld abpreßt, die er aus Liebe umsonst behandeln müßte. Daß der Arzt dadurch sündigt, ist gewiß; manche sehen darin auch eine Verletzung der Gerechtigkeit, weil er kein Recht habe, etwas zu fordern, wenn es auch nur eine Sünde gegen die Liebe gewesen wäre, den Kranken nicht zu besuchen. Allein eine eigentliche Ungerechtigkeit läßt sich (nach Lehmkuhl I. 1114, s. auch o. S. 135) nicht gerade behaupten.

6) Da das Heil der Seele der Gesundheit des Leibes weit vorgeht, so hat der Arzt die schwere Pflicht, entweder persönlich oder durch andere den Kranken auf die Lebensgefahr aufmerksam zu machen, damit er recht-

zeitig auf sein Seelenheil, den Empfang der hl. Sakramente und die Ordnung seiner zeitlichen Angelegenheiten bedacht sein kann. Das IV. Lateran-konzil unter Innocenz III. schreibt strenge und unter schwerer Sünde vor, kein Arzt dürfe die Behandlung eines Kranken übernehmen, der nicht gebeichtet habe. Dies ist natürlich nur von Krankheiten zu verstehen, die gefährlich werden können. C. 13. l. 5. De poenitentiis et remissionibus tit. 38: Cum infirmitas corporalis nonnumquam ex peccato proveniat dicente Domino languido, quem sanaverat: Vade et amplius noli peccare, ne deterius quid tibi contingat, praesenti decreto statuimus et districte (directe?) praecipimus medicis corporum, ut cum eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos ante omnia moneant et inducant, ut medicos advocent animarum, ut postquam fuerit infirmo de spirituali salute provisum, ad corporalis medicinae remedium salubrius procedatur, cum causa cessante cesset effectus. Pius V. 1566 „Supra gregem" bestätigte diese Vorschriften und fügte zugleich bei, die Ärzte müßten eidlich versprechen, sie wollten, ehe sie die Behandlung des Kranken übernehmen, denselben an die Beichte mahnen und die Vorschrift beachten, denselben nicht länger als drei Tage zu besuchen, wenn er dem nicht nachkomme. Wenn auch diese strengen kirchlichen Vorschriften wohl fast überall gewohnheitsgemäß außer Übung sind, so besteht doch auf Grund des göttlichen und natürlichen Gesetzes die Pflicht, den Kranken an den Empfang der Sterbesakramente und die Ordnung seiner zeitlichen Angelegenheiten zu erinnern.

So kann also der Arzt in folgenden Fällen schwer sündigen: 1) wenn er die Behandlung eines Kranken ohne hinreichende Kenntnisse übernimmt; 2) wenn er in einem schwierigen Falle andere kundige Ärzte nicht beizieht oder von einer Konsultation abrät; 3) wenn er die Kosten unnötig vermehrt; 4) wenn er die ärmeren Kranken im Stiche läßt oder vernachlässigt; 5) wenn er außer dem Notfalle zweifelhafte Mittel anwendet; 6) wenn er den Tod eines aufgegebenen Kranken beschleunigt, damit er nicht länger leiden müsse; denn dies ist ein Mord; oder wenn er den Kranken so betäubt, daß derselbe nicht mehr zum Bewußtsein kommt, sondern in einem solchen Zustande aus dem Leben geht (s. o. S. 312); 7) wenn er Mittel zum Abortus reicht oder angiebt; 8) wenn er sonst unsittliche Mittel anrät, z. B. den Onanismus, die Fornikation, oder solche anwendet (Conc. Lat. IV. l. c.). Hierher kann gehören der ungeordnete Gebrauch narkotischer Mittel, die unnötige Entblößung und Berührung

von Frauenspersonen u. s. w.; 9) wenn er nicht dafür sorgt, daß ein foetus abortivus, oder ein foetus, der in Lebensgefahr sich befindet, sei es absolut oder bedingt getauft werde, oder wenn er den Kaiserschnitt nach dem Tode schwangerer Personen nicht vornimmt; 10) wenn er das Geheimnis nicht wahrt über dasjenige, was er in Ausübung seines Berufes erfahren hat, z. B. betreffs geheimer geschlechtlicher Krankheiten; 11) wenn er gefährlich Kranke nicht auf ihren Zustand aufmerksam macht, damit sie die Sakramente empfangen; 12) wenn er ohne hinreichenden Grund Kranke von schweren Verpflichtungen, z. B. Abstinenz, Fasten, Breviergebet freispricht (Lehmkuhl I. 993 seqq.; Marc I. 2331 seq.; Aertnys I. n. 133 seq.).

Hieran schließt sich die Frage nach der Erlaubtheit des Hypno- 270
tismus. Derselbe ist ein Verfahren, bei welchem jemand durch fortgesetztes festes Anschauen eines Gegenstandes, durch Konzentration des Geistes auf einen bestimmten Gegenstand in einen dem Somnambulismus ähnlichen Zustand versetzt, die Thätigkeit der Nerven und eines bestimmten Teiles des Gehirns unterbrochen wird, das reflexe Bewußtsein aufhört, der Mensch in diesem Schlafe alles nach dem Willen eines andern thut, seine natürlichen Neigungen auch wider Willen offenbart und je nach der Tiefe des Schlafes Ungewöhnliches thut oder leidet. Man empfiehlt dies Verfahren als ein sicheres Mittel bei chirurgischen Operationen, als Heilmittel gegen Erkrankungen des Gehirnes, der Nerven, als pädagogisches Mittel gegen schlechte Neigungen durch Suggestion entgegengesetzter Neigungen u. s. w.

Soweit dieser Zustand durch rein natürliche Mittel herbeigeführt wird, ist nichts Unerlaubtes vorhanden. Dagegen sind die Wirkungen geeignet, Bedenken hervorzurufen: 1) die erste ist der Verlust des Vernunftgebrauches; 2) der Hypnotisierte befindet sich in einem Zustand, in welchem er leicht sein Inneres offenbart, den Wink eines andern ohne Bewußtsein und Freiheit ausführt; 3) die Wirkungsweise des Mittels läßt sich nicht berechnen, und können während dieses Zustandes gefährliche Zufälle eintreten, plötzlicher Tod u. s. w. Es kann eine schwere Schädigung des Nervensystems zurückbleiben. Zur Erlaubtheit des Hypnotismus ist also notwendig: 1) eine verhältnismäßig wichtige Ursache; denn es bleibt, wie Lehmkuhl (I. 994 nota) richtig bemerkt, immer ein gewaltsames Verfahren, wodurch dieser Zustand und der Verlust des Vernunftgebrauches herbeigeführt wird; 2) es ist große Vorsicht notwendig, damit einerseits keine schlimmen Zufälle eintreten, eventuell ihnen vorgebeugt werde;

und damit anderseits die hypnotisierte Person nicht zu unerlaubten und unsittlichen Handlungen mißbraucht werde. Darum darf ein Laie in der Medizin das Verfahren nicht vornehmen und darf niemand sich dazu hergeben, wenn der Hypnotiseur nicht absolut verlässig oder eine andere zuverlässige Person zugegen ist.

271 Vivisektion, d. i. jede willkürliche Veränderung, Störung oder Aufhebung der Funktion eines Organes oder Organteiles am lebenden Organismus (Wundt, Physiologie S. 4). Nach dem schon früher Gesagten kann am Menschen die Vivisektion, soweit sie einen bedeutenden Eingriff in den Bestand seines Leibes mit schwerem Nachteil darstellt, des Experimentes halber, auch zur Rettung anderer, niemals gestattet sein. Es ist ebenso gewiß, daß man mit dem Namen Vivisektion nicht eine unnötige Quälerei des Tieres oder eine „wissenschaftliche" Neugierde verbrämen darf. Denn wenn das Tier auch keine Rechte hat, so haben wir doch Pflichten betreffs der Tiere, ähnliche, aber dringendere, wie wir sie betreffs der übrigen unvernünftigen Geschöpfe haben. Der Schmerz ist ein physisches Übel; es ist aber unvernünftig, ein physisches Übel zu wollen um seiner selbst willen. Das sinnliche Gefühl des Menschen wird durch die Leiden der Tiere in Mitleidenschaft gezogen. Vernünftiges Mitleid mit den Tieren bewirkt auch Barmherzigkeit gegen den Mitmenschen, unvernünftige Tierquälerei Grausamkeit gegen die Mitmenschen. Aber soweit die Vivisektion wirklich im Dienste der Wissenschaft notwendig oder nützlich ist, insbesondere, soweit gewisse Mittel am Tiere erprobt werden sollen, damit die gemachten Erfahrungen dann der Heilkunde zu gute kommen, ist die Vivisektion erlaubt, eventuell geboten; denn 1) das Christentum lehrt den wesentlichen Unterschied von Mensch und Tier; 2) es lehrt, daß alle unvernünftigen Wesen um des Menschen willen geschaffen sind und dazu dienen müssen, des Menschen Leben zu erhalten oder zu verschönern. Dies geschieht in ordentlicher Weise dadurch, daß sie ihm Nahrung, Kleidung, Sicherheit, Bequemlichkeit verschaffen; in außerordentlicher Weise dadurch, daß gefährliche Mittel an ihnen erprobt, Experimente an ihnen gemacht werden, die einen Rückschluß auf die Natur des Menschen gestatten. Auf die Zahl der dabei verwendeten Tiere kommt es nicht an, soweit nur immer die oben bezeichneten Grenzen eingehalten werden; denn Mensch und Tiere sind inkommensurable Größen. 10 000 Hunde sind darum noch nicht einem Menschen gleichwertig.

Die gegenteilige Anschauung beruht 1) auf einem falschen, sinnlichen Mitleid mit dem Tiere, die oft mit Roheit gegen den Menschen beisammenwohnt; 2) auf der falschen Auffassung, daß das Tier ein gleichberechtigtes Wesen neben dem Menschen, der Mensch nur ein graduiertes Tier sei.

II. Kapitel.

Die Pflichten der geistlichen Stände.

§ 115. Der Klerikalstand.

1. Der Beruf zum geistlichen Stande. Die göttliche Vor- 272
sehung, durch welche das menschliche Geschlecht zeitlicher und ewiger Glückseligkeit zugeführt werden soll, offenbart sich nicht am undeutlichsten in der Gliederung der Stände und dem geheimnisvollen Wirken, durch welches sie denselben immer neuen Ersatz zuführt. Wenn die Erhaltung der verschiedenen Stände, in welche sich die Menschheit gliedert, der Vorsehung Gottes im allgemeinen anheimgegeben ist, so ist doch der Stand der Priestertums ein Gegenstand der providentia specialis, und demgemäß ist die Berufung zu ihm eine besondere (vocatio specialis, vgl. Renninger, Pastoral S. 323). Der Beruf zum geistlichen Stand ist also ein Ratschluß der göttlichen Vorsehung, welche jemand zum geistlichen Stande auserwählt und ihm die entsprechenden Hilfsmittel vorbereitet. Man kann 1) einen äußeren Beruf unterscheiden, welcher darin besteht, daß der Bischof eine Person zum geistlichen Stande auswählt oder zuläßt und ihr die hl. Weihen erteilt. Darauf beziehen sich die Worte Hebr. 5. 4: Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron. Dieser Beruf ist sicher notwendig; 2) man unterscheidet ferner einen inneren Beruf. Dieser innere Beruf hat zu seiner Voraussetzung die notwendige Disposition des Kandidaten. Diese ist eine wissenschaftliche und eine moralische. Was das nötige Wissen angeht, kann der Kandidat sich im allgemeinen mit dem Urteil des Bischofs begnügen. Betreffs der sittlichen Disposition verlangt zwar die Kirche zunächst ein äußerlich geordnetes Benehmen und läßt, wenn dieses vorhanden ist, zu den hl. Weihen zu, aber nur, weil sie im äußerlich geordneten Leben eine Präsumption für die innere Heiligkeit sieht. Wo diese aber fehlt, kann sich der Weihekandidat mit dem Urteile des Obern nicht begnügen. Zur Disposition muß aber hinzukommen der eigentliche Beruf, d. i. regelmäßig eine Neigung und Liebe zum geistlichen

Stande und dessen Verrichtungen, ein gewisser Trost im Gedanken daran und die Hoffnung, darin leichter seine ewige Seligkeit zu sichern. Voraussetzung ist, daß der Betreffende in sich den Willen und die Befähigung erkennt, die Pflichten des geistlichen Standes zu erfüllen.

273 Was die Frage angeht, wie derjenige sündigt, welcher ohne Beruf in den geistlichen Stand eintritt oder trotz des Berufes nicht in denselben eintritt, so ist zu antworten: 1) Mit positiver Unwürdigkeit in den geistlichen Stand eintreten ist schwere Sünde; andererseits enthält der Beruf zum Stande kein Gebot, sondern nur einen Rat; ihm nicht folgen ist darum nicht Sünde, und die Mittel zur Seligkeit stehen schließlich in jedem Stande zu Gebote. Im einzelnen aber ist die Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Person immer zu beachten; darum:

2) Wenn ein schlechter Mensch ohne Beruf in den geistlichen Stand eintritt, setzt er sich einer schweren Gefahr aus, sein Seelenheil zu verlieren und andere zu Grunde zu richten, weil er kaum die nötigen Standesgnaden hoffen darf und auch keine Aussicht ist, daß er sich bessere, sondern eher, daß er schlechter werde.

3) Wenn ein guter Mensch ohne Beruf, z. B. aus Scheu, Nachgiebigkeit gegen seine Angehörigen in den geistlichen Stand tritt, so setzt er sich keiner schweren Gefahr aus, sein Seelenheil zu verlieren und andern zu schaden; denn wenn er den Verrichtungen seines priesterlichen Amtes treu nachkommt, erlangt er sicher die notwendigen Gnaden und wird immer ein mehr oder weniger brauchbarer Priester sein.

4) Wenn ein schlechter Mensch den Beruf zum geistlichen Stande in sich fühlt, so hat er natürlich die Pflicht, sich zu bessern; solange er nicht gebessert ist, muß und darf er nicht in den geistlichen Stand eintreten. Wenn er aber glaubt, daß er jetzt nach seinem Sündenleben die Pflichten des geistlichen Standes, z. B. den Cölibat, nicht werde beobachten können, so ist es besser, daß er den geistlichen Stand nicht ergreift, und derselbe kann dann im weltlichen und Ehestande sein Heil ebenfalls finden, da Gott die notwendigen Gnaden nie versagt.

5) Wenn ein guter Mensch trotz seines Berufes aus menschlichen Rücksichten nicht in den geistlichen Stand eintritt, so kann man nicht sagen, daß er sich einer schweren Gefahr für sein Seelenheil aussetzt; denn ein guter Mensch kann in einem nicht besonders gefährlichen Stande ohne besondere Schwierigkeit sein gutes Leben fortsetzen, die schlimmen Gelegenheiten meiden, wozu es ihm nie an den notwendigen Gnaden fehlt.

274 6) Die Autoren behandeln die Frage, ob derjenige, welcher eine schwer sündhafte Gewohnheit, insbesondere gegen das sechste Gebot, habe, zu den hl. Weihen zugelassen werden dürfe. Da die Keuschheit von Anfang an in den hl. Weihen gefordert ist, so darf derjenige, welcher wegen seiner sündhaften Gewohnheit nicht glaubt, in diesem Stande die Keuschheit bewahren zu können, die hl. Weihen nicht empfangen, und wenn er doch will, ist er unwürdig und kann vom Beichtvater nicht absolviert werden.

Wenn er aber glaubt, keusch leben und von seiner schlechten Gewohnheit sich frei machen zu können, und bereit ist, die nötigen Mittel anzuwenden, so kann ihm der Beichtvater den Empfang der hl. Weihen nicht verbieten. In der Regel wird zwar eine bestimmte Probezeit abzuwarten sein; S. Alf. l. 6. n. 64: Non tamen poterit sacrum ordinem suscipere, nisi aliquamdiu operam det ad pravum habitum extirpandum; es kann aber auch sein, daß Gott dem Pönitenten eine solche Gnade der Reue giebt, daß derselbe auch ohne Prüfungszeit sofort zu den hl. Weihen zugelassen werden kann.

2. Der Kleriker ist sowohl durch die Würde seines Standes, als 275
durch die Vorschriften der Kirche zur Heiligkeit des Lebens verpflichtet. Besondere Verpflichtungen für alle Kleriker sind: 1) die klerikale Kleidung und die Tonsur, 2) die Enthaltung von gewissen Beschäftigungen und Vergnügen; für die Kleriker in den höheren Weihen insbesondere noch: 3) der Cölibat, 4) die Recitation der kanonischen Tagzeiten.

3. Die klerikale Kleidung und die Tonsur. Die klerikale 276
Kleidung besteht in dem Talar, d. i. dem bis auf die Knöchel herabreichenden Gewande von schwarzer oder wenigstens dunkler Farbe. Gestreifte verschiedenfarbige Stoffe sind ausdrücklich verboten. Auf Reisen ist auch ein kürzeres, aber doch die Kniee noch bedeckendes Gewand gestattet. Überhaupt entscheidet in diesem Punkte die Gewohnheit und der Befehl des Bischofs. Mit Recht bemerkt deshalb Ballerini (IV. 322): Hinc vides reprehendendos non esse clericos Anglos et Germanos qui veste talari uti non solent, sed habitu decenti quo faciunt satis ordinationi Trid. Conc., quod sess. XIV. c. 6: solum iussit deferri a clericis habitum eorum ordini et dignitati congruentem, iuxta episcopi ordinationem et mandatum. Die Tonsur aber schließt ein Doppeltes in sich, einmal, daß der Kleriker das Haupt- und Barthaar schere; c. 4 et 5. De vita et honest. cleric.: Clericus neque comam nutriat neque barbam; dann daß der Kleriker auf dem Scheitel einen kreisförmigen Ausschnitt des Haares trage, größer oder kleiner, je nach seiner Würde — Tonsur im engeren Sinne.

Die Kleriker, welche bloß die Tonsur oder die niederen Weihen empfangen haben, sind an sich nicht verpflichtet, klerikale Kleidung zu tragen, abgesehen von besonderen Diöcesanstatuten, örtlicher Gewohnheit, Ärgernis. Sie müssen aber die klerikale Kleidung und die Tonsur tragen, wenn sie das privilegium fori (und canonis) genießen wollen. Trid. sess. XXIII. de ref. c. 6. Es kann aber der Kleriker jederzeit die klerikale Kleidung wieder anlegen und dadurch die verlorenen Privilegien

wiedererlangen. Die Kleriker dagegen in den höheren Weihen, oder jene Kleriker, welche bereits ein Beneficium haben, verlieren zwar die Privilegien des Klerikalstandes nicht, wenn sie die klerikale Kleidung und Tonsur längere Zeit nicht tragen (außer wenn sie die klerikale Kleidung ablegen, in der Absicht sich zu laisieren), sündigen aber schwer und verfallen verschiedenen kirchlichen Strafen. Welche Zeit als lange angesehen werden kann, läßt sich kaum im allgemeinen bestimmen, sondern hängt von den Umständen ab; betreffs der Tonsur gilt die Unterlassung während eines oder des andern Monats nicht als schwere Sünde; es ist nicht einmal gewiß, ob es schwere Sünde sei, sie ein Jahr lang nicht zu tragen. Strenger jedoch ist die Sache zu nehmen betreffs der klerikalen Kleidung. Entschuldigende Gründe können sein: 1) wenn ein Kleriker seiner Armut wegen eine standesgemäße Kleidung sich nicht anschaffen könnte; 2) wenn er zur Zeit der Verfolgung, auf der Reise durch das Gebiet der Häretiker oder gottloser Menschen sonst großen Unannehmlichkeiten ausgesetzt wäre; 3) wenn die Änderung der Kleidung im Interesse der Seelsorge vorgenommen wird, z. B. auf Missionen, wo auch Ordensleute ihr Ordensgewand ablegen dürfen. Was die kirchlichen Strafen angeht, so können und sollen Kleriker in den höheren Weihen und Beneficiaten, welche die klerikale Kleidung nicht tragen, nach dem Conc. Trid. sess. XIV. c. 6 von den Weihen, vom Amt und Beneficium und von dessen Früchten suspendiert, und, wenn sie nach einmaliger Zurechtweisung zurückfallen, sogar ihres Amtes und Beneficiums beraubt werden. Ja, Benedikt XIII. („Apostolicae Ecclesiae" 7. Mai 1725) bestimmte, daß solche Beneficiaten schon durch die einfache Thatsache, daß sie Laienkleidung tragen (wenn dies nur nicht für kurze Zeit geschieht), die Früchte ihres Beneficiums verlieren, ohne daß irgend eine Mahnung oder ein richterlicher Akt vorausgegangen zu sein braucht; und sind die Früchte des Beneficiums unter schwerer Sünde an die Kirche, zu welcher das Beneficium gehört, zu restituieren. Die Strafen treffen zwar nicht ipso facto den Kleriker, welcher klerikale Kleidung, aber nicht die Tonsur trägt, können jedoch auch auf diesen ausgedehnt werden.

277 4. Was die Enthaltung von gewissen Geschäften angeht, so sind den Klerikern verboten: 1) die Handelsgeschäfte (negotiatio), 2) die Ausübung der Heilkunde, 3) die Teilnahme an einer causa sanguinis, d. i. an einer gerichtlichen Verhandlung, die ein Todesurteil zur Folge hat, 4) die Übernahme solcher Geschäfte, die mit Rechenschaftsablage verbunden sind, 5) gewisse Arten von Vergnügungen.

1) Unter Handelsgeschäft (negotiatio) ist hier zu verstehen das Ankaufen von Waren zu einem niedrigeren Preise in der Absicht, sie unverändert um einen höheren Preis wieder zu verkaufen. Die ausschließlich obwaltende Absicht des Gewinnes ist hier das Entscheidende. Ferner kommt noch in Betracht, ob die Art und Weise, das Geschäft zu führen, dem Klerikalstand ungeziemend ist oder den Kleriker von seinen geistlichen Funktionen abzieht. Es ist keine verbotene negotiatio: a) die eigenen Waren um einen höheren Preis zu verkaufen, um dann andere billiger einzukaufen; b) für sich und seinen Haushalt Waren einzukaufen und das Überflüssige zu verkaufen, oder, wenn die Waren im Preise steigen, sich einzuschränken, um sie teurer zu verkaufen; c) die Güter und Grundstücke des Beneficiums oder auch des Privatvermögens durch Laien bebauen zu lassen und die Früchte zu verkaufen; d) Vieh und andere notwendige Tiere zur Bebauung der eigenen Grundstücke anzukaufen und deren Jungen zu verkaufen, ebenso Ochsen, Schweine u. s. w. zu kaufen, sie mit den landwirtschaftlichen Erträgnissen oder auch mit gekauften Früchten zu mästen und zu verkaufen; e) das eigene Bergwerk durch andere zu bebauen und das gewonnene Eisen zu verkaufen; f) selbst Gegenstände zu verfertigen und sie zu verkaufen; g) Kreuze, Rosenkränze u. dgl. in größerer Quantität einzukaufen und sie ohne Gewinn oder nur mit Deckung der eigenen Auslagen zu verkaufen.

Es ist aber verbotene negotiatio: a) durch andere ein Handwerk betreiben zu lassen, auch nach Art eines Gesellschaftsvertrages, und die so gewonnenen Gegenstände zu verkaufen; b) Grundstücke anderer zu pachten, um deren Früchte zu verkaufen, oder um einen zahlreichen Viehstand halten und dann verkaufen zu können, nicht aber, fremde Grundstücke zu pachten zur Ergänzung der eigenen Landwirtschaft oder um sich vor anderen Nachteilen zu bewahren; c) Vieh zu kaufen, um es an andere zu vermieten, nicht aber, sein eigenes Vieh anderen zu vermieten; d) verboten ist es dem Kleriker auch, das Geschäft eines Gastwirtes, eines Metzgers, eines Gauklers zu treiben; dagegen könnte ein Kleriker Gasthofsbesitzer sein.

Es ist eine Streitfrage, ob es dem Kleriker erlaubt sei, an einer 278
Aktiengesellschaft teilzunehmen. Sich in der Weise an einer Aktiengesellschaft, sei es eine Handels-, Industrie- oder Transportgesellschaft, zu beteiligen, daß man sein Kapital gegen bestimmten Zins dem Unternehmen zuwendet (Obligationen nimmt), ist nicht unerlaubt. Eigentliche Aktien aber nehmen, so daß man vom jährlichen Gewinn einen entsprechenden

Anteil (Dividende) empfängt, halten einige (Lehmkuhl I. 612) ganz für unerlaubt. Andere unterscheiden zwischen industriellen Unternehmungen und Handelsunternehmungen (negotiationes). An letzteren teilzunehmen halten sie für unerlaubt; doch nehmen manche den Fall aus, daß der Kleriker nur wenige Aktien hat und fest entschlossen ist, an der Verwaltung und an den Generalversammlungen, d. i. an der eigentlichen Geschäftsführung, sich nicht zu beteiligen. An Industrieunternehmungen sich zu beteiligen halten sie für erlaubt, wobei aber die Schwierigkeit besteht, daß man dabei durch andere ein Geschäft zu betreiben scheint, was dem Kleriker nicht erlaubt ist. Börsenspiel nach seinen verschiedenen Arten ist dem Kleriker verboten.

Durch Dekret der S. C. Off. v. 17. Nov. 1875 ist der Ankauf von Aktien von Eisenbahnen und ähnlichen Gesellschaften (also vielleicht Trambahn, Dampfschiffahrt) schlechthin gestattet. Was Bankaktien angeht, gilt die Erklärung S. C. Off. 15. Apr. 1885: . . . non esse inquietandas personas ecclesiasticas, si emerint vel emant actiones seu titulos mensae nummulariae, dummodo paratae sint stare mandatis S. Sedis et se abstineant a qualibet actione dictarum actionum seu titulorum et praesertim ab omni contractu, qui speciem habet et vulgo dicitur dei giuochi di borsa. Doch ist der Ankauf von Bankaktien gefährlich, weil viele Banken Börsengeschäfte und unerlaubte Manipulationen treiben. Der Ankauf von Versicherungsaktien ist erlaubt, vorausgesetzt, daß dieselben keinen unerlaubten Zwecken dienen. Der Ankauf von Industrieaktien ist im allgemeinen auch deswegen zu vermeiden, weil die Industrieaktiengesellschaften zumeist als Handelsgesellschaften anzusehen sind (Kölner P.-Bl. 1894. Nr. 4).

279 Diejenigen, welchen die negotiatio verboten ist, sind die Kleriker in den höheren Weihen und die Beneficiaten, auch wenn sie nur die niederen Weihen haben; sonst ist den Klerikern in den niederen Weihen die negotiatio erlaubt, weil sie ja heiraten dürfen und dann für eine Familie zu sorgen haben. Für Kleriker, welche zu den höheren Weihen sich vorbereiten, ist es wenigstens geziemend, der negotiatio sich zu enthalten. Ebenso ist die negotiatio den Mönchen verboten, sei es auch im Interesse ihres Klosters. Wie schon bemerkt, begründet es keinen Unterschied, ob man das Geschäft selbst oder durch andere betreibt. Dieses Verbot verpflichtet die Kleriker in den höheren Weihen und die Beneficiaten sub gravi, läßt aber parvitas materiae zu, wenn das

Geschäft nur kurze Zeit und in unbedeutenden Dingen getrieben wird. Auch eine einmalige derartige Handlung in einer bedeutenden Sache ist noch nicht Todsünde, vorausgesetzt, daß keine Ungerechtigkeit dabei vorkommt und das Geschäft nicht sehr indecent ist. Wenn ein Kleriker im Falle der Not, um den anständigen Lebensunterhalt erwerben zu können, ein solches Geschäft betreiben oder ein ererbtes Geschäft fortsetzen oder ererbte Aktien weiterbesitzen will, ist in Italien Erlaubnis des Papstes, sonst Erlaubnis des Bischofs notwendig (Benedict. XIV. „Apostolicae servitutis").

Von Urban VIII. und Clemens XI. („Sollicitudo" 17. Iun. 1669) ist den Missionären, ob sie dem weltlichen oder dem Ordensstand angehören, verboten, Handelsgeschäfte (mercaturae et negotiationes saeculares) zu treiben, sei es persönlich oder durch andere, sei es für sich oder für ihren Orden oder ihre Gesellschaft bei Strafe der Exkommunikation ipso facto, Verlust des aktiven und passiven Wahlrechts, aller Würden und Ämter und Unfähigkeit dazu. Ferner sind alle Waren und der aus diesen Geschäften gezogene Gewinn den Armen, Hospitälern, Seminarien, Arbeitern zuzuwenden, die jedoch nicht dem Orden angehören dürfen, welchem der Fehlende angehört. Die gleichen Strafen treffen die Obern der Orden u. s. w., welche ihre Untergebenen, auch wenn sie sich nur einmal verfehlt haben, nicht wenigstens durch Versetzung vom Orte des Vergehens strafen. Die Strafen treffen nur die Missionäre, nicht den eingeborenen Klerus. Die Exkommunikation, welche nach S. C. Off. 4. Dec. 1872 auch jetzt noch gilt, ist dem Papste reserviert, solange der Gewinn nicht restituiert ist; ist das geschehen, dann kann jeder Beichtvater absolvieren.

2) Es ist dem Kleriker auch die Ausübung der Heilkunde verboten. 280
Dies gilt sicher von der Ausübung der Chirurgie, soweit sie mit Brennen und Schneiden verbunden ist, ausgenommen den Fall der Not, wenn ein anderer nicht da ist, welcher den Dienst leisten könnte. Die strengere und wohl in der Praxis hier zu befolgende Ansicht geht dahin, daß dem Kleriker ohne Dispens des Papstes die Ausübung auch jeder Heilkunde untersagt sei, etwa die Ausübung an Arme oder die nächsten Angehörigen ausgenommen. Wenn auch die kirchliche Gesetzgebung zunächst die Chirurgie verbietet, die mit Brennen und Schneiden geübt wird, so wäre doch die Ausübung (exercere) der Heilkunde ein negotium saeculare, bei gewissen Krankheiten mit dem decorum clericale nicht vereinbar und mangels gründlicher medizinischer, physiologischer, anatomischer Studien

mit Gefahren ſchweren Mißerfolges verbunden. Sehr leicht wird der Kleriker durch ſolche Dinge von ſeinen ſtandesgemäßen Verpflichtungen abgezogen. Darum iſt mit Benedikt XIV. (De synod. dioec. l. XIII. c. 10. n. 1—11) zu ſagen: a) die Ausübung der Heilkunde durch einen Kleriker in den höheren Weihen ſetzt ein apoſtoliſches Indult voraus (Kleriker in den niederen Weihen, wenn auch Beneficiaten, ſind nicht eingeſchloſſen. S. Alf. l. 7. n. 385); b) dieſes Indult wird nur erteilt unter der doppelten Vorausſetzung, daß der Kleriker die nötige Kenntnis und Erfahrung beſitze und ein Bedürfnis vorliege, die Heilkunde auszuüben, Vorausſetzungen, über welche dem Biſchof das Urteil zuſteht; c) noch ſchwerer wird ein Indult erteilt für Ausübung der Chirurgie, und hier immer mit dem Zuſatze: „Citra incisionem vel adustionem“. Jedoch kann man der milderen Anſicht (Lehmkuhl II. 619) inſoweit Rechnung tragen, daß nicht jede einzelne Übung der Heilkunde als verboten anzuſehen iſt. Doch kann ſicher der Biſchof allen Klerikern, auch den in den niederen Weihen ſtehenden, jede Ausübung der Heilkunde verbieten.

281 3) Außerdem iſt es den Klerikern verboten: a) Richter zu ſein in einer causa sanguinis, einer Anklage auf Leben und Tod, oder ein Todesurteil zu fällen, zu vollziehen oder dem Vollzuge autoritativ beizuwohnen; b) Kriegsdienſte zu leiſten, was auch für die niederen Kleriker gilt; c) Waffen zu tragen (zunächſt öffentlich), wo es nicht zur eigenen Verteidigung, zum Schutz der Angehörigen, oder ſelbſt in Ermangelung anderer zur Verteidigung des Vaterlandes notwendig iſt.

282 4) Wegen der für den Kleriker ſich daraus ergebenden Unfreiheit iſt es ihm verboten, Vormund, Verwalter von Gütern zu ſein, überhaupt ein öffentliches Amt zu verwalten, das mit Rechenſchaftsablage verbunden iſt, ebenſo auch das Amt eines Anwaltes oder Notars beim weltlichen Gerichte, c. un. De obligatis ad rat., Ne clerici vel monachi. Er kann aber die Vormundſchaft ſolcher Perſonen übernehmen, die mit ihm ſehr nahe verwandt ſind, ebenſo die Verwaltung der Güter einer frommen Stiftung oder auch die Vertretung einer dürftigen Perſon; und darf ebenſo vor dem weltlichen Gerichte Sachwalter in Angelegenheiten ſeiner eigenen Perſon, ſeiner Kirche und einer bis zum vierten Grade verwandten Perſon ſein. Er könnte die Verteidigung auch übernehmen, um ſich den nötigen Lebensunterhalt zu verſchaffen. Vor dem kirchlichen Gerichte dagegen können Kleriker immer Advokaten ſein. Ordensleute dürfen aber nicht einmal vor dem kirchlichen Gerichte Advokaten

sein, außer es handle sich um ihr eigenes Kloster. Es gilt nicht als schwere Sünde, wenn ein Kleriker die Verwaltung von Gütern u. s. w. übernimmt, um sich einen angemessenen Lebensunterhalt zu verschaffen.

5) Was die den Klerikern untersagten Vergnügungen angeht, so 283
ist ihm untersagt: a) die Treibjagd — venatio clamorosa. Unter schwerer Sünde ist sie jedoch nur dann verboten, wenn sie häufig und mit Ärgernis oder mit großem Aufwand geschieht; sonst ist selbst die Teilnahme an der Treibjagd für ihn nicht schwere Sünde. Die gewöhnliche Jagd ist an sich nicht verboten, wenn sie selten, mäßig und ohne Ärgernis geschieht, wo nicht ein besonderes Verbot des Bischofs auch diese untersagt; b) der Besuch des Theaters; doch kann man, abgesehen vom Ärgernis oder einem besonderen Verbot, den einzelnen Besuch nicht als schwere Sünde bezeichnen (gegen Lehmkuhl II. 616). Noch weniger darf der Kleriker maskiert auftreten oder selbst einen Schauspieler machen. Damit aber sind anständige Schauspiele, wie sie z. B. in einem Seminar aufgeführt zu werden pflegen, nicht verboten; c) Teilnahme an öffentlichen Tänzen als Zuschauer, noch mehr durch Tanzen; d) Besuch der Wirtshäuser. Das Conc. Lat. IV. befiehlt: Tabernas prorsus evitent, nisi forte causa necessitatis in itineribus constituti. Wenn es auch immer objektiv als indecent erscheint, das Wirtshaus zu besuchen, so entscheidet doch für die Frage, ob der Besuch in concreto eine schwere Sünde sei, die Anschauung und Gewohnheit, die an einem Orte herrscht, die Gefahr des Ärgernisses, das Verbot des Bischofs. Wo dem Besuch eine vernünftige Ursache zu Grunde liegt, kann auch jede Sünde fehlen; Instr. past. Eystett. Tit. XIII. § 2. Hollweck. § 236. e) Glücksspiele; schwere Sünde sind sie jedoch nur, wenn sie häufig mit Gefahr großen Verlustes oder lange geschehen, ebenso wenn Ärgernis gegeben wird, das bei einem Kleriker, welcher des Gewinnes halber öffentlich spielt, kaum fehlt. Privatim, selten, in mäßiger Weise, mit geringem Einsatz, der Erholung halber Glücksspiele treiben ist keine Sünde. Andere Spiele, bei denen ausschließlich oder doch vorzüglich die Geschicklichkeit entscheidet, sind dem Kleriker nicht verboten, wenn nicht eine äußere Ursache, wie Ärgernis, Zeitvergeudung u. dgl. sie unerlaubt macht. Es ist dem Kleriker aber auch verboten, Glücksspielen beizuwohnen; eine schwere Sünde aber wäre dies nur, α) wenn Ärgernis daraus entsteht, oder β) wenn er ein schwer sündhaftes Spiel veranlaßt, oder γ) wenn er die Spieler nicht zurechtweist, wo er dazu verpflichtet wäre.

284 5. Der Cölibat. 1) In der lateinischen Kirche sind alle, welche in den höheren Weihen stehen, d. i. vom Subdiakonat aufwärts, zur vollkommenen und lebenslänglichen Keuschheit verpflichtet. (In der morgenländischen Kirche kann, wer vor Empfang der hl. Weihen geheiratet hat, bis zu dem Tode dieser Frau in der Ehe leben, wenn er nicht etwa zur bischöflichen Würde erhoben wird.)

2) Dieses Gebot, dessen Übung bis zu den apostolischen Zeiten hinauf reicht, leitet sich zwar zunächst aus dem kirchlichen Gesetze her, führt aber die Verpflichtung eines Gelübdes mit sich, so daß derjenige, welcher sich gegen dasselbe auch nur durch rein innere Sünden verfehlt, sich des Sakrilegiums schuldig macht. Daß mit dem Empfang der heil. Weihen das Gelübde der Keuschheit verbunden ist, lehrt Bonifaz VIII. (c. un. de voto l. 3. t. 15 in 6°): Illud solum votum debere dici solemne, quod solemnizatum fuerit per susceptionem sacri ordinis aut per professionem factam alicui de religionibus per Sedem Apostolicam approbatis. Dieses Gelübde der Keuschheit legt jeder stillschweigend ab, welcher die hl. Weihen empfängt, insofern er wenigstens weiß, daß er mit dem Empfang der hl. Weihen der Kirche verspricht, aus dem Motiv der Religion den Cölibat zu beobachten, und auch derjenige, welcher ausdrücklich diese Verpflichtung nicht auf sich nehmen wollte, wäre dennoch verpflichtet, diesen fingierten Vertrag mit der Kirche wenigstens nachträglich zu ratifizieren und so die Verpflichtung auf sich zu nehmen. Auch die Unkenntnis kann nicht als Entschuldigungsgrund vorgeschützt werden; denn wenn jemand als Erwachsener die hl. Weihen empfangen hat, so wurde er über die Verpflichtung hinreichend unterrichtet oder hatte wenigstens die Pflicht, sich über die mit dem neuen Stande verbundenen Lasten zu unterrichten, so daß die Kirche diese Unkenntnis gar nicht zu beachten braucht. Würde jemand aber mißbräuchlich oder sakrilegisch vor dem Vernunftgebrauch geweiht, so bleibt ihm die Wahl, ob er auf die Ausübung seiner Weihe verzichten und zum Laienstande zurückkehren oder ob er die hl. Weihen ausüben, dann aber auch den Cölibat beobachten will. Ähnliches wäre von dem zu sagen, der durch schwere Furcht zum Empfang der heiligen Weihen gezwungen worden ist, obwohl es hier geratener ist, um Dispens nachzusuchen. Letzteres kann notwendig sein, um Ärgernis zu vermeiden u. s. w.

3) Ein verheirateter Mann kann die hl. Weihen nicht empfangen, wenn seine Frau nicht zustimmt und auch ihrerseits die Keuschheit gelobt

oder, falls die Gefahr der Unenthaltsamkeit besteht, in ein Kloster geht. Erst mit der Profeß der Frau kann der Mann in letzterem Falle die hl. Weihen empfangen. Aber auch das einfache in der Welt abgelegte Gelübde macht eine etwa nach dem Tode des Mannes versuchte Ehe ungültig. Immer muß die Frau in einem Nonnenkloster das Gelübde ablegen, wenn der Mann Bischof wird oder wenn er in einen Orden eintritt und die Frau nicht alt ist, so daß jeglicher Verdacht ausgeschlossen ist.

Gegen den Willen der Frau kann der Mann bloß dann sich weihen lassen, wenn die Frau notorisch Ehebruch begangen hat oder in Apostasie und Häresie verfallen ist.

4) Um dem Kleriker in den höheren Weihen die Beobachtung des 285
Cölibats zu sichern, ist es ihm verboten, mit Frauenspersonen zusammenzuleben, die irgendwelchen Verdacht erregen, und zwar auch dann, wenn der Kleriker sich unschuldig und gegen jede Gefahr sicher weiß. Dies gilt selbst dann, wenn die verdächtigen Personen mit ihm nahe verwandt wären; denn dazu verpflichtet ihn sowohl das kirchliche als das natürliche Gesetz, welches verbietet, Ärgernis zu geben. Ein schlimmer Verdacht kann immer entstehen, wenn er sehr junge Personen, insbesondere fremde, in seinem unmittelbaren Dienste hat. Deswegen haben verschiedene Synoden dem Priester verboten, Frauenspersonen unter 40 Jahren ins Haus zu nehmen.

Schon das Konzil von Nicäa (Decr. Grat. 16. dist. 32) verordnet: Interdixit per omnia s. Synodus, non Episcopo, non Presbytero, non Diacono, vel alicui omnino, qui in Clero est, licere subintroductam habere mulierem, nisi forte aut matrem aut sororem aut amitam vel eas tantum personas, quae omnem fugerint suspicionem; und c. 9. de cohabit. Cleric. l. 3. tit. 2: Cum clericis non permittas mulierculas habitare, nisi forte de illis personis existant, in quibus naturale foedus nihil permittit saevi criminis suspicari. Die hier ausgenommenen Personen wären Blutsverwandte im ersten und zweiten und Verschwägerte im ersten Grade und allenfalls auch im zweiten Grade, wenn es solche Personen sind, denen man Ehrfurcht zollt, z. B. die Frau des verstorbenen Onkels. Aber auch diese Verwandten sind ausgeschlossen, wenn sie Ärgernis erregen. So das kanonische Recht (l. c. c. 1): Inhibendum est, ut nullus sacerdos feminas, de quibus suspicio potest esse, retineat; sed neque illas quas canones concedunt, matrem, amitam, et sororem (wenn sie nämlich zu bösem Verdacht Anlaß geben), quia instigante diabolo et in illis scelus perpetratum reperitur aut etiam in pedissequis earum. Dasselbe Kapitel schreibt vor, wenn solche Personen wirklich der Unterstützung bedürfen, dann sollen sie an einem andern Orte wohnen und der Kleriker ihnen dorthin Unterstützung zukommen lassen.

286 Was die Kleriker angeht, welche im Konkubinat leben (wozu gehört, daß der Kleriker mit der nämlichen Person wenigstens zweimal sich versündigt habe), oder sonst verdächtige Frauen bei sich haben, so hat das Tridentinum sess. XXV. c. 14. de reform. die alten Kanones und Statuten der einzelnen Kirchen bestätigt und das Verfahren gegen solche Kleriker geregelt. Danach ist ein solcher Kleriker 1) zuerst vom Bischof zu mahnen; 2) wenn er nicht abläßt, d. h. mit der nämlichen Person sich wieder versündigt, verliert er ipso facto den dritten Teil der Früchte seines Beneficiums, welche entweder der Kirche oder sonst einem frommen Orte zuzuwenden sind, doch braucht er die Früchte nicht zu restituieren ante sententiam declaratoriam; 3) wenn er sich nicht bessert und entweder mit der nämlichen Person noch einmal oder auch mit einer andern Person (wenigstens zweimal) dasselbe Verbrechen begeht, so verliert er ipso facto alle Früchte seines Beneficiums und ist nach dem Urteil des Ordinarius von seinem Beneficium zu suspendieren; 4) wenn auch das nicht nützt, ist er aller seiner Beneficien, Ämter, Einkünfte (portiones) und Pensionen zu berauben und auch für alle Beneficien, Dignitäten, Ämter, Ehrenstellen für unfähig und unwürdig zu erklären, bis der Bischof nach vollständiger Lebensbesserung wieder dispensiert. Unter die Einkünfte, deren er beraubt wird, fallen aber nicht die Chordistributionen; 5) wenn noch keine Besserung eintritt, so ist die Strafe der Exkommunikation zu verhängen. Gegen die Kleriker in den höheren Weihen, welche keine kirchlichen Einkünfte beziehen, kann der Bischof mit Gefängnis, Suspension vom Ordo, Unfähigkeit zur Erlangung von Beneficien vorgehen. Diese Art vorzugehen gilt, wo das Vergehen des Klerikers nicht notorisch ist, aber aus sicheren Indizien erschlossen wird. Wo das Verbrechen aber notorisch ist, gestatten viele Autoren (gegen andere) dem Bischof auf Grund der alten Kanones, die das Tridentinum erneuert hat, auch ein kürzeres Vorgehen mit den strengsten Strafen; ebenso wenn der Kleriker notorisch sich des Ehebruchs, Inzestes schuldig gemacht hätte.

6. Vom Breviergebete haben wir bereits gehandelt (§ 56. Bd. I. S. 384 ff.).

287 7. Rechte und Pflichten der Pfarrer. Pfarrer ist derjenige, welcher von der kirchlichen Autorität in rechtmäßiger Weise beauftragt ist, die Seelsorge über einen bestimmten Teil der Diöcese kraft eigenen Amtes auszuüben, an welchen auch die Gläubigen zum Empfange der Sakramente gewiesen sind. Da zu der Ausübung der Seelsorge die Jurisdiktion in foro interno gehört, so ist diese und zwar als ordentliche mit dem Pfarramte verbunden, jedoch innerhalb der Schranken, welche Papst und Bischof derselben ziehen. Der Pfarrer braucht zwar bei seiner Institution noch nicht Priester zu sein, muß aber innerhalb eines Jahres die Priesterweihe empfangen, da die Verwaltung der Seelsorge die Priesterweihe voraussetzt. Dadurch, daß der Pfarrer kraft

eigenen Amtes die Seelsorge verwaltet, unterscheidet er sich von den übrigen Priestern, die nur in seinem Namen und Auftrag und als seine Hilfsgeistlichen die Seelsorge verwalten. Dagegen sind den Pfarrern gleichzuachten die für immer angestellten Pfarrverweser, welche selbständig die Seelsorge ausüben, und bis zu einem gewissen Grade auch die zeitlichen Verweser, die während der Erledigung einer Pfarrei bis zu deren Neubesetzung das Amt der Seelsorge verwalten. Auch diejenigen Pfarrer, welche ad nutum Episcopi amovibiles sind, sind rechtlich als eigentliche Pfarrer zu betrachten.

Die Rechte des Pfarrers sind:

1) Hilfsgeistliche zur Verwaltung der Sakramente und zur Feier des Gottesdienstes beizuziehen. Es ist dies nicht sowohl ein Recht als eine Pflicht (Trid. sess. XXI. c. 4. de Reform.); und wenn auch nach heutiger Disciplin die Auswahl und Ernennung der Hilfsgeistlichen meist dem Bischof zusteht, so kann doch der Pfarrer vom Bischof gezwungen werden, einen Hilfsgeistlichen anzunehmen;

2) die feierliche Taufe seinen Parochianen zu spenden;

3) die Eucharistie zur Osterzeit den Parochianen auszuteilen, damit diese dem Ostergebot genügen;

4) das Sakrament der Buße zu verwalten. In früherer Zeit konnte ordentlicherweise jeder bloß seinem Pfarrer beichten, jetzt genügt es, einem vom Papst oder Bischof approbierten Priester zu beichten; doch hat der Pfarrer auch jetzt noch insofern einen Vorzug, als er seine Parochianen überall Beichte hören kann. Ebenso dadurch, daß ohne seine Erlaubnis in der Pfarrkirche niemand erlaubter-, wenn auch gültigerweise Beichte hört. Außer der Pfarrkirche, z. B. Kranke, kann jeder auch ohne Erlaubnis des Pfarrers erlaubterweise Beichte hören. An sich könnte der Pfarrer auch die Jurisdiktion zum Beichtstuhl in seiner Pfarrei übertragen; da aber zur gültigen Spendung des Bußsakramentes Approbation des Bischofs notwendig ist, mit dieser nach jetziger Praxis zugleich die Jurisdiktion verliehen wird, so ist dieses Recht bedeutungslos geworden.

5) Recht des Pfarrers ist es, daß vor ihm (d. i. dem Pfarrer eines der Kontrahenten) bei Strafe der Ungültigkeit die Ehe abgeschlossen werden muß; damit hängt zusammen das Recht, die Proklamationen vorzunehmen und die Ehe einzusegnen;

6) er hat das Recht, das Viatikum und die letzte Ölung zu spenden, so daß außer dem Notfall niemand ohne seine Erlaubnis die Sakramente spenden darf;

7) seine Parochianen, ebenso die Fremden oder Heimatlosen zu begraben, wenn sie nicht anderswo ihre Begräbnisstätte finden sollen; in letzterem Falle hat er aber wenigstens das Recht, bei der Überführung zugegen zu sein und die Aussegnung der Leiche vorzunehmen;

8) der Pfarrer kann einzelne Parochianen, nicht aber die ganze Pfarrei, in bestimmten Fällen vom Jejunium und der Abstinenz dispensieren, sowie auch vom Verbot knechtlicher Arbeiten an Sonn- und Feiertagen. Die Autoren wollen zum großen Teile dem Pfarrer ein absolutes Recht, einzelne vom Jejunium und der Abstinenz zu dispensieren, einräumen ohne Beschränkung; allein mit Rücksicht auf die heutzutage bestehende Gewohnheit kann der Pfarrer dies doch nur für bestimmte Fälle.

Pflichten des Pfarrers sind: 1) Ablegung der professio fidei, die wiederholt werden muß, so oft er eine neue Pfarrei antritt; 2) die Residenzpflicht und die persönliche Ausübung seines Amtes, soweit er nicht verhindert ist; 3) die Applikationspflicht für das Volk an Sonn- und Feiertagen; 4) die Pflicht zu predigen und die hl. Sakramente zu spenden. Der hl. Alfons (Praxis conf. n. 203. l. 3. n. 269) hält es für eine schwere Sünde, wenn der Pfarrer einen ganzen Monat ununterbrochen oder soviel als drei Monate im ganzen Jahre das Predigen unterläßt, ausgenommen die zwei Monate, welche der Pfarrer nach der Bestimmung des Konzils von Trient von seiner Pfarrei abwesend sein darf. Andere meinen, weil das Tridentinum (sess. V. c. 2. de Reform.) erst bei dreimonatlicher Vernachlässigung den Bischof auffordert, mit Censuren einzuschreiten, könnte man auch erst dann von einer schweren Sünde reden, wenn der Pfarrer drei Monate nacheinander das Predigen unterlasse. Über die Pflicht, die Sakramente zu spenden, siehe die betreffende Abhandlung, über die Pflicht, gegen die Sünden und Ärgernisse aufzutreten s. o. § 70. S. 42 von der brüderlichen Zurechtweisung. Der Pfarrer, welcher seine Residenzpflicht nicht hält oder ohne gerechte Ursache nicht persönlich die Predigt des Wortes Gottes und die Sakramentenspendung vornimmt, ist pro rata restitutionspflichtig an die Kirchenfabrik oder an die Armen. Es genügt aber, einen Teil des Einkommens zu restituieren, da ihm die Früchte des Beneficiums auch für die Recitation des Breviers oder andere Funktionen gegeben werden. S. Alf. l. 5. n. 127. dub. 4.

288 8. Privilegien der Kleriker. Die Privilegien der Kleriker sind zweierlei: 1) Vorrechte (praerogativae) und 2) Immunitäten.

1) Die Vorrechte sind: a) den Gottesdienst zu feiern, das Heilige zu berühren, am Altare zu dienen;

b) die kirchliche Jurisdiktion zu erlangen und auszuüben. Die ordentliche Jurisdiktion kann nicht einmal vom Papste einem Laien übertragen werden, weil nach göttlichem Rechte das geistliche Amt einem Laien nicht übertragen werden kann. Dagegen kann die delegierte Jurisdiktion vom Papste auch einem Laien übertragen werden, jedoch nur in voller Abhängigkeit vom Papst und soweit sie nicht die Weihe als Grundlage voraussetzt. Sie kann niemals präsumiert werden. Frauenspersonen könnten zwar manche Jurisdiktionsakte delegiert werden, soweit sie keine Weihe voraussetzen, thatsächlich aber geschieht das nicht. Dagegen können Frauenspersonen eine potestas dominativa über ihre Untergebenen ausüben, also α) die Geschäfte der Verwaltung des Klosters führen, die Ämter übertragen und abnehmen, die Untergebenen zurechtweisen und strafen; β) sie können ihnen auch in geistlichen Dingen manches vorschreiben, was mit der Regel übereinstimmt, Gebet, Fasten, Bußübungen u. dgl. Dagegen ist ihnen die innere Seelenleitung entzogen; insbesondere ist ihnen untersagt, Gewissensrechenschaft von ihren Untergebenen zu fordern, und alle entgegenstehenden Bestimmungen der Konstitutionen sind aufgehoben. Die Untergebenen sind verpflichtet, Oberinnen, welche irgendwie diese Gewissensrechenschaft fordern, zur Anzeige zu bringen. Es können aber die Untergebenen freiwillig sich den Oberinnen offenbaren, um Rat in ihren Ängsten und Zweifeln zu erholen (Leo XIII. „Quemadmodum" 17. Dec. 1890);

c) kirchliche Beneficien zu erlangen; es kann aber der Papst die Perception der Früchte auch Laien übertragen;

d) in der Kirche den Platz innerhalb der Altarschranken einzunehmen;

e) zu einer klerikalen Vereinigung mit eigenen Gesetzen und Rechten zusammenzutreten;

f) vor Gericht zu schwören unter Berührung der Brust.

2) Die Immunitäten sind: a) das privilegium canonis, 289
nämlich des can. 15 vom II. Lat. Conc., welcher die Exkommunikation verhängt über alle diejenigen, welche eine schwere Realinjurie gegen einen Kleriker oder Ordensmann begehen. Unter den Begriff Kleriker fallen alle, welche wenigstens die Tonsur haben. Ausgenommen sind vom Privileg: α) die Clerici bigami, diejenigen, welche eine zweite Ehe oder eine Ehe mit einer Witwe oder mit einer von einem Dritten

deflorierten Person eingehen; dagegen genießen andere verheiratete Kleriker das Privilegium, wenn sie die klerikale Kleidung und Tonsur tragen und einer bestimmten Kirche dienen; β) die feierlich degradierten Kleriker; γ) die Kleriker in den niederen Weihen, welche unter Ablegung der klerikalen Kleidung sich dem Militärdienst widmen und auf dreimalige Mahnung des Bischofs denselben nicht aufgeben; δ) diejenigen, welche sich besonders schwerer Verbrechen schuldig gemacht haben, wie Aufstand, Mord, Empörung; ε) wer das Geschäft eines Schauspielers, Komikers, Schenkwirtes ein Jahr lang betreibt, ist ipso facto des Privilegs verlustig, vor Ablauf eines Jahres, wenn er einer dreimaligen Ermahnung des Bischofs nicht gehorcht; ζ) ebenso diejenigen, welche bei Erledigung des bischöflichen Stuhles vor Ablauf eines Jahres vom Tage der Erledigung an die Weihen empfangen, wenn sie dazu nicht gedrängt sind wegen eines bereits erlangten oder zu erlangenden Beneficiums.

An diesem Privilegium nehmen auch die Ordensleute teil. Unter dem Namen Ordensleute sind hier die Religiosen beiderlei Geschlechts, sowohl mit einfachen, als mit feierlichen Gelübden, auch die conversi und Novizen zu verstehen. Die Tertiaren aber und zwar die männlichen müssen, um am Privileg teil zu haben, gemeinsam oder mit ihren Ordensleuten zusammenleben. Die Tertiarinnen aber genießen die Privilegien, wenn sie das Ordenskleid tragen und wenigstens das einfache Keuschheitsgelübde abgelegt haben, auch wenn sie bei ihren Verwandten leben.

290 b) Das zweite Privilegium ist das privilegium fori, welches darin besteht, daß Kleriker weder in Straf-, noch in Civilsachen vor dem weltlichen Gericht belangt werden können. Wenn sie selbst aber als Kläger gegen einen Laien auftreten, müssen sie dies vor dem Laienrichter thun und, wenn sie den Prozeß verlieren, sich auch der Strafe unterwerfen, die aber vom kirchlichen Richter zu vollziehen ist. Die Regel erleidet Ausnahmen, wenn der Kleriker als Verwalter, Vormund eines Laien belangt wird oder Erbe eines Laien und der Prozeß mit dem Verstorbenen bereits begonnen ist. Dieses Privilegium bezieht sich sowohl auf die actio realis, als personalis.

Es hat nicht in einem Zugeständnis der weltlichen Gewalt, sondern in den Anordnungen Gottes und den kirchlichen Bestimmungen (Dei ordinatio, canonicae sanctiones, Trid. sess. XXV. c. 20. de Reform.) seinen Grund. Syll. § 5. n. 30: Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitas a iure civili ortum habuit. Schon das Laterankonzil (Leo X. „Supremae dispositionis") hatte gesagt: Cum a iure tam divino, quam

humano laicis potestas nulla in ecclesiaticas personas attributa sit. Es sind also nach göttlichem Rechte die Kleriker der weltlichen Jurisdiktion entzogen, so jedoch, daß es der Bestimmung des Papstes überlassen bleibt, den Umfang des Privilegs zu bestimmen, d. h. welche Personen und in welchen Sachen sie wirklich frei sein sollen. Die Kleriker müssen zwar, wie schon oben bemerkt, sich den staatlichen Gesetzen unterwerfen, soweit das die öffentliche Ordnung fordert, insbesondere auch bei Abschließung von Verträgen, aber die Zwangsgewalt hierzu ruht nicht bei der weltlichen sondern bei der kirchlichen Autorität (§ 11. Bd. I. S. 55. n. 66). Das Privilegium genießen die Kleriker in den höheren Weihen, wenn nicht die reale Degradation an ihnen vollzogen worden ist, und die Kleriker in den niederen Weihen, wenn sie die vom Trid. sess. XXIII. c. 6. de Reform. verlangten Bedingungen erfüllen, insbesondere klerikale Kleidung und Tonsur tragen, einer bestimmten Kirche zugeteilt sind oder in einem Seminar, einer Schule oder auf einer Universität sich auf die höheren Weihen vorbereiten.

c) Das dritte Privilegium ist die Exemption, d. i. Befreiung 291
von allen öffentlichen Diensten und Lasten. Was die öffentlichen Ämter angeht, so fordert schon das göttliche Recht, daß der Kleriker hierzu nicht verpflichtet werden kann, da er Ämter höherer Ordnung bekleidet und dadurch hinreichend für das Gemeinwohl sorgt. Niedrige Dienstleistungen, wie die Frondienste, sind ohnehin der Würde des Klerikalstandes entgegen.

Was die Steuerfreiheit angeht, so wird sie von einer Reihe von Kanones des kanonischen Rechtes gefordert (c. „Non minus“ de Immun. eccles. c. „Quia nonnulli“, c. „Clericis“ eod. tit. in 6°, c. „Quamquam“ de Censibus in 6°), in welchen die kirchlichen Personen und Sachen als frei von öffentlichen Abgaben bezeichnet werden. Was die einzelnen Steuerarten betrifft, so sind: a) von einer Kopfsteuer als Zeichen der Unterordnung der Person unter die weltliche Jurisdiktion die Kleriker frei; b) kirchliche Gegenstände, die durch Konsekration, Benediktion oder wenigstens durch die kirchliche Autorität dem göttlichen Dienste gewidmet sind, wie Kirchen, Kapellen, Kirchhöfe, Kelche, hl. Geräte und Gewänder sind von allen Abgaben frei; denn sie sind dem bürgerlichen Verkehr überhaupt entzogen, und es geziemt sich nicht, daß Dinge, welche dem Gottesdienst gewidmet sind, mit weltlichen Abgaben belegt werden; c) die Güter der Kirchen, Klöster, die von den Gläubigen zum Gottesdienst, zum Unterhalt der Kirchen und Armen bestimmt sind, sind eben deswegen nach den angegebenen Kanones ebenfalls von öffentlichen Lasten frei, ebenso die Einkünfte kirchlicher

Personen, welche sie aus kirchlichen Gütern beziehen. C. „Quamquam" de Censibus in 6°: Ecclesiae ecclesiasticaeque personae et res ipsarum non solum iure humano, quinimo et divino a saecularium personarum exactionibus sunt immunes. Es verlangt dies die volle Freiheit der Kirche und die Ehre Gottes. Wo also der Papst nicht im Konkordate oder stillschweigend seine Zustimmung zu einer Belastung der kirchlichen Güter giebt, sind diese von jeder Auflage frei. Nach der communis der Autoren sind selbst die Patrimonialgüter der Kleriker kirchenrechtlich von Abgaben frei.

292 9. Privilegien der Bischöfe. Die Bischöfe können 1) von gewissen Irregularitäten, Suspensionen und Exkommunikationen absolvieren. Was die Irregularitäten angeht, so kann der Bischof von allen geheimen Irregularitäten ex delicto dispensieren, mit Ausnahme des homicidium voluntarium (Trid. sess. XXIV. c. 6). Als geheim gilt die Irregularität, wenn sie entweder niemand oder nur wenigen Personen bekannt ist. Unter den Begriff homicidium voluntarium fällt nicht die Verstümmelung, ebenso nicht das homicidium casuale, ebenso nicht die Tötung eines Menschen aus Notwehr, auch wenn dabei das rechte Maß nicht eingehalten wurde. Er kann dispensieren vom defectus natalium zu den niederen Weihen und einfachen Beneficien, auch zu Kollegiatkanonikaten; nicht aber zu den höheren Weihen, also auch nicht zu den Kathedralkanonikaten und zu den Kuratbeneficien, auch wenn der defectus natalium geheim ist.

In Bezug auf die Exkommunikationen kann der Bischof absolvieren von allen geheimen Reservaten, mit Ausnahme derjenigen, welche speciali modo reserviert sind (Trid. l. c. u. Const. Pius IX. „Apostolicae Sedis"). Nicht absolvieren kann der Bischof von der falsa accusatio de sollicitatione, auch wenn sie geheim ist, und ebenso nicht vom Interdikt gegen Universitäten, Kollegien und Kapitel, die vom apostolischen Stuhle an ein allgemeines Konzil appellieren. Kontrovers ist es, ob die Bischöfe auch von den nach Erlaß der Konstitution Pius' IX. erst aufgestellten Reservaten absolvieren können, wenn sie geheim sind; ebenso, ob sie absolvieren können von den geheimen Reservaten, die ein anderer kirchlicher Oberer sich vorbehalten hat, wenn dessen Untergebener sich bei ihnen aufhält. Die affirmative Ansicht ist hinreichend wahrscheinlich, a) wenn es sich handelt um eine durch Statut, nicht durch besondere Sentenz verhängte Censur; denn von letzterer kann nur der Reservierende oder dessen Oberer absolvieren; b) wenn der Betreffende

nicht in fraudem reservationis seine Diöcese verlassen hat. Der Bischof kann als apostolischer Delegat auch von der notorischen Häresie in foro externo absolvieren, wenn dieselbe vor ihn gebracht wird, nicht aber ohne besondere Vollmacht von der haeresis occulta. Der Bischof kann auch absolvieren von der percussio levis eines Klerikers ebenso von der percussio gravis oder enormis, die durch eine Frauensperson, ein Kind, überhaupt von Personen geschehen ist, welche gehindert sind, nach Rom zu gehen; ebenso wenn sie von solchen, die collegialiter leben, geschehen ist und nicht plane enormis war.

2) Der Bischof kann dispensieren betreffs der Ehe: a) von den Proklamationen; b) von den aufschiebenden Ehehindernissen, mit Ausnahme des Gelübdes der Keuschheit und in einen Orden einzutreten, der Sponsalien und des vernünftigen Widerspruchs der Eltern und der Mischehe; c) in den der Ehe nachfolgenden Hindernissen, wodurch das Recht genommen wird, die eheliche Pflicht zu fordern; z. B. fleischlicher Umgang mit einer Blutsverwandten des andern Eheteiles oder Keuschheitsgelübde; ebenso von dem vor der Ehe abgelegten Keuschheitsgelübde, zum erlaubten Gebrauch der Ehe; d) auf dem Sterbebette in allen geheimen Ehehindernissen und in den öffentlichen mit Ausnahme der Priesterweihe und der affinitas lineae rectae ex copula licita, jedoch nur, wenn der Sterbende in der schwersten Lebensgefahr und Rekurs an den apostolischen Stuhl nicht möglich ist (s. u. Ehe).

3) Der Bischof kann dispensieren in Eiden und Gelübden.

4) Er kann dispensieren in den Dingen, die häufig vorkommen, also im Brevier, den Kirchengeboten in bestimmten Fällen und für kurze Zeit und bestimmte Personen, nicht aber eine ganze Kommunität oder die Diöcese. (Bezüglich der Abstinenz an großen Konkurstagen s. o. S. 308.) Ebenso kann er dispensieren in allen Gesetzen mit der Klausel: Donec dispensetur.

5) Er kann dispensieren in den Weiheinterstitien.

6) Der Bischof kann sich seinen Beichtvater wählen, ihn auch außer der Diöcese mit sich führen; wenn er jedoch seinen subditus nicht mit sich führt, muß der gewählte vom Ortsbischof approbiert sein. (Ballerini, Opus morale IV. p. 367 seqq.)

§ 116. Der Ordensstand.

1. Der Ordensstand ist der Stand derjenigen, welche in gemein- 293
samem Leben durch Befolgung der drei Gelübde der Armut, Keuschheit

und des Gehorsams nach Vollkommenheit streben. Wie wir schon oben bemerkt haben (§ 5. Bd. I. S. 27 f. n. 36), besteht die christliche Vollkommenheit wesentlich in der vollkommenen Liebe. Die vollkommene Liebe aber besteht zuerst und wesentlich in der Beobachtung der Gebote, instrumentaliter in der Beobachtung der Räte. Wie wir ebenfalls oben schon bemerkt haben, würde derjenige die christliche Vollkommenheit erreicht haben, welcher alle Gebote derart erfüllt, daß er weder eine Tod-, noch eine läßliche Sünde begeht, und insoweit wäre zur Erlangung der Vollkommenheit eine Befolgung der Räte nicht notwendig; wenn aber jemand absolut keine geratenen Handlungen üben wollte, würde er sich sicher auch nicht von Sünden, wenigstens nicht von läßlichen, freihalten können. Der Stand der Vollkommenheit besteht nun darin, daß jemand sich verpflichtet, entweder nach Vollkommenheit zu streben (status perfectionis acquirendae), wie die Ordensleute, oder die Vollkommenheit auszuüben (st. p. acquisitae s. exercendae), wie die Bischöfe und in gewissem Grade auch die Priester, welche die Bischöfe zur Teilnahme an ihrem Amte beiziehen.

Der Stand der zu erwerbenden Vollkommenheit oder der Ordensstand fordert, daß man 1) die evangelischen Räte der Armut, Keuschheit und des Gehorsams beobachte, als Mittel, welche die Vollkommenheit befördern, insofern sie die Hindernisse der Vollkommenheit entfernen; denn wenn man in einem gewissen Sinne auch von demjenigen, welcher sich zu einer bestimmten einzelnen geratenen Handlung (consilium particulare) durch ein Gelübde verpflichtet und dadurch nach Vollkommenheit strebt, sagen kann, daß er sich im Stande der Vollkommenheit befinde, so befindet sich doch nur derjenige im vollen Sinne im Stande der Vollkommenheit, welcher durch Beobachtung der drei evangelischen Räte nach Vollkommenheit strebt.

2) Es ist erforderlich, daß man sich dazu verpflichte, d. i. durch ein Gott gemachtes Versprechen, weil nur ein Gelübde unserm Streben nach Vollkommenheit die notwendige Festigkeit und Ausdauer verleihen kann. Dies geschieht in vorzüglicher Weise in den Orden, welche feierliche Gelübde haben; doch können auch die einfachen Gelübde den Stand der Vollkommenheit begründen.

3) Es ist erforderlich, daß der Betreffende sich auch thatsächlich an Gott hingiebt und Gott dies annimmt (traditio und acceptatio). Gott nimmt aber die Person nicht unmittelbar entgegen, sondern durch die von ihm bestellten Organe, d. i. durch die Diener der Kirche. Es ist

also notwendig, daß die kirchliche Autorität intercediere, und zwar sowohl was die Entgegennahme der Gelübde, als die Approbation der Regel angeht. Dies gilt wenigstens insoweit, daß außerdem die Kirche die betreffende Lebensweise nicht als status religiosus anerkennt.

Manche nämlich behaupten, daß sowohl ein Einzelner, als auch eine Kommunität, welche die Gelübde in die Hände einer Privatperson ablegt und sich derselben vollständig als Stellvertreter Gottes hingiebt, sich im Stande der Vollkommenheit befinde. Anderseits könnte eine Regel auch ohne die Approbation der Kirche gut sein, um an ihrer Hand auf dem Wege der Vollkommenheit vorzuschreiten. Dagegen hat die Kirche das Recht, zu verbieten, und hat es thatsächlich verboten, daß eine Ordensregel öffentlich vorgelegt werde ohne ihre Approbation. Denn in jeder Gesellschaft steht der socialen Autorität das Recht zu, zu bestimmen, ob und unter welchen Bedingungen Privatvereinigungen in derselben stattfinden dürfen. Dies ist schon notwendig wegen der sonst leicht eintretenden schlimmen Folgen, abgesehen davon, daß in den Orden die kirchliche Jurisdiktion ja nur von der kirchlichen Autorität erlangt werden kann. Während früher die Bischöfe das Recht hatten, die Regeln der religiösen Institute in ihren Diöcesen zu approbieren, hat das IV. Laterankonzil unter Innocenz III. dies Recht dem apostolischen Stuhle reserviert, eine Bestimmung, welche durch das Konzil von Lyon unter Gregor X. erneuert wurde. Die Gewohnheit aber hat diese Bestimmungen dahin beschränkt, daß die Bischöfe zwar religiöse Kongregationen in ihren Diöcesen errichten können, diese aber als eigentliche Orden nur gelten, wenn sie vom Papste als solche anerkannt sind.

4) Daraus ergiebt sich als vierte Forderung, daß der Stand der Vollkommenheit ein gemeinsames Leben in einem von der Kirche approbierten Orden verlangt.

Der allgemeine Zweck des Strebens nach Vollkommenheit schließt nicht aus, daß in den einzelnen Orden besondere Ziele verfolgt werden, je nach dem besonderen Zweck und den hierzu aufgewendeten Mitteln. So dienen die einen mehr dem beschaulichen Leben, die andern mehr dem thätigen Leben; von letzteren beschäftigen sich wieder die einen damit, den leiblichen Bedürfnissen der Mitmenschen abzuhelfen, wie z. B. in der Krankenpflege, andere dienen den geistigen Bedürfnissen in Schule und Unterricht oder durch Betreibung der Wissenschaft; wieder andere beschäftigen sich mit der Seelsorge durch Spendung der Sakramente und Predigen, insbesondere mit dem Missionswerke. Die höchste Stufe unter den Orden nehmen nach dem hl. Thomas diejenigen ein, welche sich mit Unterricht und Predigt beschäftigen (S. Th. 2. 2. q. 188. a. 2—6).

Aus dem Gesagten folgt nicht, daß jeder, welcher sich im Stande der Vollkommenheit befindet, auch wirklich vollkommen sei; denn es kann jemand außer dem Stande der Vollkommenheit vollkommen leben und

im Stande der Vollkommenheit nur in unvollkommener Weise leben; die evangelischen Räte wollen ja nur die Hindernisse der vollkommenen Liebe entfernen, während sie zum positiven Akt nicht direkt zwingen.

294 2. Wie schon oben (Bd. I. S. 470 n. 378) bemerkt, kann der Papst auch in den feierlichen Gelübden dispensieren, und zwar so, daß der Betreffende vollständig aufhört, Ordensmann zu sein. Ob der Papst faktisch jemals von einem feierlichen Gelübde gänzlich dispensiert habe, ist eine andere Frage; regelmäßig wird nur dispensiert von der Erfüllung, nicht von der Verpflichtung des Gelübdes, so daß unter gewissen Umständen die Verpflichtung des Gelübdes wieder aufwacht oder beim Wiedereintritt die Gelübde nicht zu wiederholen sind. Wie der Papst vom feierlichen Gelübde dispensieren kann, so kann er auch durch seine bloße Autorität die feierlichen Gelübde einer religiösen Genossenschaft zu einfachen machen, wenigstens was die Gültigkeit anlangt, und umgekehrt die einfachen zu feierlichen. Denn in letzterem Falle giebt er den Gelübden durch seine Annahme eben jene Festigkeit und jene Wirkungen, welche mit den feierlichen Gelübden verbunden sind. Es ist hierzu auch nicht die Einwilligung der betreffenden Ordensgenossenschaft notwendig; denn durch ihre Gelübde haben die Mitglieder sich dem Orden ganz und für immer hingegeben und empfangen dadurch, daß diese zu feierlichen erhoben werden, ein Privileg.

Was diejenigen einfachen Gelübde angeht, welche in den religiösen Genossenschaften vor den feierlichen abgelegt werden, so kann nur der Papst dispensieren; gleiches gilt von den Genossenschaften, welche nur einfache Gelübde haben, wenn von Anfang an die Dispens dem Papste reserviert wurde, und jetzt werden religiöse Genossenschaften gar nicht anders approbiert, als unter der Bedingung, daß die Dispens von ihren Gelübden nur dem Papste zustehe. Dies gilt auch vom votum perseverantiae, das in einzelnen Instituten abgelegt wird. Solange aber die Genossenschaften noch nicht vom Papste approbiert sind, steht die Dispens von ihren Gelübden dem Bischof zu, wenn sie nicht ohnehin dem Papst reserviert sind, wie das Gelübde ewiger Keuschheit, oder erworbene Rechte eines Dritten verletzt werden.

Wenn ein Ordensmann Bischof wird, hört er damit nicht auf, Ordensmann zu sein; er hat im Gegenteil die Pflicht, alle seine Gelübde und die Ordensregeln zu beobachten; es steht ihm aber das Urteil zu, inwieweit deren Beobachtung mit der Würde und den Pflichten seines bischöflichen Standes übereinstimmt. Selbst in seiner bischöflichen Kleidung

muß er wenigstens die Farbe seines Ordensgewandes beibehalten. Dagegen untersteht er, als Kirchenfürst, nicht mehr der Obedienz der Ordensobern, ist aber kraft seines Gehorsamsgelübdes in besonderer Weise dem Papste zum Gehorsam verpflichtet. Dies gilt auch vom Titularbischof. Ein Ordensmann, der Bischof wird, erwirbt, was er erwirbt, seiner Kirche, die Nutznießung davon hat er selbst. Legt ein Regularbischof sein Amt nieder, so hat er die Verpflichtung, in sein Kloster zurückzukehren, und zwar bei Strafe des Verlustes der Pontifikalien, und nach einem Jahre sogar bei Strafe der Suspension. Aber auch ins Kloster zurückgekehrt untersteht er nicht der Obedienz der Ordensobern.

In ähnlicher Weise ist ein Ordensmann, welchem die Verwaltung einer Pfarrei übertragen ist, insoweit an die Ordensregeln gebunden, als deren Erfüllung ihm möglich und mit seinen pfarrlichen Verrichtungen verträglich ist. Was den Gehorsam angeht, so ist zu unterscheiden: a) Ist die Einigung (Inkorporation) des Pfarrbeneficiums mit dem Kloster eine vollständige (pleno iure), so ist der betreffende Ordensmann nur Vikar, und darum ad nutum praelati amovibilis (wenn nicht der Bischof nach dem Tridentinum [sess. VII. c. 7. de Reform.] es anders bestimmt hat), und steht darum auch unter dem Gehorsam seines Obern in dem, was sich nicht auf die Seelsorge bezieht. Was aber die Seelsorge anlangt und auch in Bezug auf sein persönliches Verhalten untersteht er dem Bischof. b) Ist die Einigung eine weniger vollständige (non pleno iure), so wird der Ordensmann zwar von seinem Obern dem Bischof präsentiert, von diesem aber als ständiger Verweser instituiert, und ist deswegen auch der Obedienz seines Obern entzogen.

3. Bedingungen zur Gültigkeit der Ordensprofeß. Sie 295
sind: 1) die Befähigung des Gelobenden. Diese besteht darin, daß er das erforderliche Alter besitzt, das Noviziat in entsprechender Weise vollendet hat und ihm kein anderes wesentliches Hindernis nach den Bestimmungen des betreffenden Ordens entgegensteht. Das gesetzmäßige Alter ist nach dem Tridentinum (sess. XXV. c. 15) das vollendete 16. Lebensjahr, und muß ein einjähriges Noviziat, gerechnet vom Tage der Einkleidung an, der Gelübdeablegung vorausgehen. Diese Zeitbestimmungen sind nicht moralisch, sondern physisch zu nehmen, so daß die Ordensprofeß ungültig ist, wenn auch nur eine Viertelstunde an der vorgeschriebenen Zeit fehlt. (Wer am 24. Februar eingekleidet worden ist, kann, wenn das darauffolgende Jahr ein Schaltjahr ist, erst am

25. Februar die Gelübde ablegen, da beide Tage, der 24. und 25., kirchlich nur als ein Tag gelten.) Für die Todesgefahr jedoch, die durch Urteil des Arztes festgestellt ist, ist es gestattet, die Gelübde auch vor Ablauf des Jahres, wenn nur das gesetzliche Alter vorhanden ist, abzulegen. — Nach Bestimmung des Tridentinums soll nach Ablauf der Probezeit der Novize entweder zu den Gelübden zugelassen oder entlassen werden, wenn nicht besondere Gründe vorliegen, die Probezeit weiter auszudehnen. Bei den Jesuiten ist ein zweijähriges Noviziat vorgeschrieben, und kann die Ordensprofeß noch weiter verschoben werden. Nach dem Dekret der Congreg. super statu Regul. 19. Mart. 1857 ist für die Mannsklöster, welche feierliche Gelübde haben, die Bestimmung getroffen worden, daß nach Ablauf des einjährigen Noviziates die einfachen und dann nach weiteren drei Jahren erst die feierlichen Gelübde abgelegt werden sollen.

Das Noviziat darf nach den Bestimmungen der S. C. E. E. et R. R. 23. Mai 1658 nicht vor dem vollendeten 15. Lebensjahr begonnen werden; Laienbrüder und Konversen sind erst mit dem 20. Lebensjahre zum Noviziat zuzulassen (Clemens VIII. „Cum ad regularem"). Es muß ununterbrochen ein Jahr dauern. Wer also auch nur für kurze Zeit unter Ablegung des Ordenskleides in der Absicht, nicht mehr zurückzukehren, das Kloster verläßt oder vom Orden als untauglich entlassen wird, muß, wenn er zurückkehrt, das Noviziat von neuem beginnen. Doch gilt es nicht für unterbrochen, wenn der Novize unter Beibehaltung des Ordensgewandes nur für kurze Zeit das Kloster verläßt und sogleich wieder zurückkehrt. Aus einer gerechten Ursache und mit Erlaubnis des Obern kann der Novize, ohne daß das Noviziat unterbrochen wird, auch längere Zeit, selbst den größeren Teil des Jahres, außerhalb des Klosters sein. Denn wer erlaubterweise abwesend ist, gilt als anwesend, und weil unter dem Gehorsam des Obern stehend, kann er noch in anderer Weise geprüft werden. Auch eine Krankheit von 10 Monaten hebt die Kontinuität des Noviziates nicht auf. Wenn ein Novize nach Ablauf des Probejahres austritt und dann den Austritt bereuend wieder zurückkehrt, so ist kein neues Probejahr nötig, wenn nicht etwa die Umstände dies nahelegen. Das Noviziat ist natürlich im Kloster zu vollenden und die Ordensprofeß im Konvent des Noviziates abzulegen. Jedoch ist es gestattet worden, daß diejenigen, welche die einfachen Gelübde abgelegt haben, die Ordensprofeß unter Einhaltung aller übrigen Vorschriften in dem Ordenshause ablegen können, wo sie sich gerade aufhalten.

2) Die zweite Bedingung ist die Einwilligung des Ordensobern, wozu regelmäßig auch der Rat oder die Zustimmung des Kapitels oder Konventes, je nach den Ordensstatuten, erforderlich ist. Die stillschweigende Profeß ist für eine Reihe von Orden aufgehoben durch das Dekret Pius' IX. vom 12. Juni 1858. Die Ordensprofeß ist gültig, wenn derjenige, welcher sie entgegennimmt, exkommuniziert oder von der Entgegennahme zur Ordensprofeß suspendiert ist; denn dies kann die Ordensprofeß nur unerlaubt machen.

3) Die notwendige Freiheit von Seite des Gelobenden (s. o. die Lehre vom Gelübde Bd. I. S. 450 ff. n. 369).

Zur Erlaubtheit der Ordensprofeß ist auch noch erforderlich, daß der Betreffende ein Zeugnis vom Bischof seines Geburtsortes und vom Bischof des Ortes beibringe, an welchem er sich nach dem 15. Lebensjahre länger als ein Jahr aufgehalten hat.

(Die weiteren Bestimmungen Pius' IX. über die Ordensprofeß und insbesondere über die Rechtsverhältnisse derjenigen, welche die einfachen Gelübde abgelegt haben, s. Lehmkuhl I. 504. 505.)

4. Die Wirkungen der Ordensprofeß sind: 1) die Nachlassung 296
aller Sündenstrafen, wenigstens probabiliter. Ohnehin ist jetzt sowohl für den Tag des Eintritts in das Noviziat als der Ordensprofeß ein vollkommener Ablaß bewilligt worden; 2) das Erlöschen aller vor der Ordensprofeß abgelegten Gelübde; als Kommutation könnte dies auch geschehen bei denjenigen, welche nur einfache Gelübde ablegen; 3) Aufhebung der Irregularität wegen unehelicher Geburt, zum Empfange der hl. Weihen, nicht aber zur Prälatur; 4) Befreiung von der väterlichen Gewalt, soweit sie dem Professen nachteilig oder dem Orden präjudizierlich ist; 5) Auflösung des matrimonium ratum. Wenn jetzt nach den neuen Bestimmungen über Ablegung der feierlichen Ordensprofeß der in der Welt zurückbleibende Eheteil nicht so lange Zeit warten will, so kann entweder dieser selbst oder der Ordenskandidat an den apostolischen Stuhl rekurrieren um die Erlaubnis, daß sofort die Profeß abgelegt werden dürfe; 6) durch die Ordensprofeß wird die Abtretung der Güter eine endgültige, so daß der Betreffende ein Recht auf dieselben nicht mehr erlangt, auch wenn er vom apostolischen Stuhle wieder die Säkularisation erwirkt.

Wenn die Ordensprofeß wegen Nichteinhaltung der wesentlichen Formalitäten oder wegen eines wesentlichen Hindernisses ungültig ist, so ist sie auch nicht als einfaches Gelübde gültig, den Fall ausgenommen,

daß jemand ausdrücklich oder implicite die Intention hatte, die Gelübde wenigstens als einfache abzulegen, wenn sie als feierliche nicht gelten sollten, wie dies besonders beim Keuschheitsgelübde der Fall sein könnte; doch wird dies regelmäßig nicht präsumiert, sondern die Präsumption spricht dafür, daß jemand die drei Gelübde im Ordensstande oder vielmehr das Ordensleben mit seinen Gelübden geloben wollte.

297 5. Aus der Ordensprofeß folgt für den Gelobenden die Verpflichtung, nach Anleitung der Ordensregel nach der Vollkommenheit zu streben. Es liegt also in der Ordensprofeß auch eine Verpflichtung auf die Ordensregel, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, insofern der Gelobende wenigstens die Gelübde so beobachten will, wie die Regel es vorschreibt. Die Regeln (und auch die Konstitutionen, wenn man sie von der Regel als dem Fundamentalgesetz unterscheiden will) können entweder unter schwerer oder läßlicher Sünde oder auch bloß unter einer Strafe verpflichten. In letzterem Falle ist die Übertretung an sich keine Sünde, kann aber leicht läßliche Sünde sein wegen der verkehrten Intention oder der Nachlässigkeit, aus welcher sie hervorgeht. Eine schwerere Sünde wäre es, wenn man eine Regel aus Verachtung übertritt. Eine Todsünde wäre es, wenn man die Autorität der Kirche verachtet, welche die Regel approbiert hat, nicht aber, wenn man bloß einzelne Bestimmungen der Regel als weniger angemessen und passend erachtet. Ebenso könnte es schwere Sünde sein, wenn man einer Vorschrift sich nicht unterwerfen will, weil man den Willen hat, die ganze Regel nicht anzuerkennen oder der Ordenszucht sich nicht zu unterwerfen, nicht aber, wenn man eine Regel auch zu wiederholten Malen übertritt (vgl. die Lehre vom Gesetze Bd. I. S. 61. 70 n. 73. 81).

Dagegen ergiebt sich die Sündhaftigkeit einer Übertretung der Regel nicht schon daraus, daß der Ordensmann verpflichtet ist, nach Vollkommenheit zu streben; denn einmal thut dies derselbe schon durch die Erfüllung der Räte. Anderseits hat er sich zum Streben nach Vollkommenheit verpflichtet nach Anleitung der Regel, diese aber verpflichtet in gewissen Fällen nur zur Strafe oder Buße. Und obgleich der Ordensmann, um die evangelischen Räte recht erfüllen zu können, auch manche nicht vorgeschriebenen Werke verrichten muß, so sind zu diesem Zwecke doch nicht gerade die von der Regel nur unter einer Strafe auferlegten Werke notwendig.

Wenn die Regel Dinge vorschreibt, die sonst schon geboten sind, so gilt dies regelmäßig nur als eine Erklärung und Einschärfung der bereits

bestehenden Verpflichtung, nicht als Auflegung einer neuen Verpflichtung, so daß bei ihrer Verletzung eine doppelte Sünde, gegen das betreffende Gut und die Regel, nicht begangen würde. Bei der Frage, ob die Sünde eines Ordensmannes schwerer sei als die eines Weltmenschen, ist zu unterscheiden: Wenn die Sünde gegen das Gelübde geht, oder aus Verachtung geschieht oder insofern seine Sünde leichter Ärgernis giebt, ist sie als schwerer anzusehen; ebenso erscheint seine Sünde als schwerer, insofern er eine klarere Erkenntnis der sittlichen Pflichten und der Bedeutung der Sünde hat; sie kann aber auch wieder geringer sein, insofern bei einer aus Schwachheit oder Unwissenheit begangenen Sünde wegen der habituellen Hinordnung des Geistes auf Gott und religiöse Dinge der Affekt an die Sünde ein geringerer ist.

Der Ordensmann, welcher durch seine Vernachlässigung der Regel schweres Ärgernis giebt, weil dadurch die Ordenszucht auch bei andern bedeutend geschwächt wird, oder der sich dadurch in die Gefahr bringt, ausgestoßen zu werden, sündigt schwer; denn im ersteren Falle fügt er der Kommunität einen schweren Schaden zu, im zweiten Falle handelt er gegen seine Gelübde.

6. Das Gelübde der Armut. 298

1) Dasselbe verbietet jeden Besitz oder wenigstens jeden Gebrauch zeitlicher, um Geld abschätzbarer Dinge, der von dem Willen des Obern unabhängig wäre.

Das Armutsgelübde bezieht sich also zunächst auf die zeitlichen Güter, die nach Geld oder Geldeswert abschätzbar sind; denn über die geistigen Güter, Ehre, guten Ruf u. s. w. behält der Ordensmann das volle Eigentumsrecht; ebenso auch das Recht, zu wählen, zu präsentieren, zu verleihen bei einem Regularbeneficium. Reliquien sind an sich nicht Gegenstand des Gelübdes, können es aber werden wegen der Fassung, welche sie erhalten, ähnlich wie die Intention bei der hl. Messe wegen des Stipendiums, das dafür gegeben wird. Manuskripte, insofern sie als Geistesprodukte aufgefaßt werden, sind nicht Gegenstand des Gelübdes; insofern sie aber Geld oder Geldeswert repräsentieren, z. B. bei der Drucklegung, fallen sie unter das Gelübde. Ohnehin kann das Gelübde des Gehorsams dem Obern eine Gewalt hierüber einräumen. Zu beachten ist zunächst die Ordensvorschrift und die Gewohnheit.

Das Armutsgelübde schließt nicht gerade immer und notwendig jedes Eigentumsrecht (dominium radicale) aus, wohl aber jeden Gebrauch und jede Disposition, unabhängig vom Willen des Obern. So schließen die einfachen Gelübde an sich die Fähigkeit, Eigentum zu besitzen und zu erwerben, nicht aus, machen aber den Gebrauch ohne Erlaubnis des

Obern unerlaubt. Ausgenommen sind die einfachen Gelübde der coadiutores formati bei den Jesuiten, welche unfähig machen, Eigentum zu besitzen oder zu erwerben. Die feierlichen Gelübde machen zwar nicht ihrer Natur nach, sondern durch das Gesetz der Kirche unfähig, Eigentum zu besitzen oder in eigenem Namen zu erwerben; was der Ordensmann erwirbt, erwirbt er dem Kloster, wenn dieses erwerbsfähig ist (Trid. sess. XXV. c. 1); doch kann der Papst derart dispensieren, daß auch der einzelne Religiose Eigentum besitzen, erwerben, verwalten, darüber disponieren kann, jedoch mit gebührender Unterordnung unter den Obern. Auch die weltlichen Gesetze erkennen vielfach die Ordensleute nicht als eigentumsfähig an. Das B. G. B. aber hat keine Bestimmung, durch welche das Eigentumsrecht der Ordensleute beschränkt würde. Das „peculium", wie es in einzelnen Orden dem Religiosen zusteht, um gewisse Bedürfnisse selbst zu bestreiten, ist nach dem strikten kirchlichen Rechte (Trid. sess. XXV. 2. de ref. reg. u. Clemens VIII. Const. „Nullus" de ref. regul.) verboten, aber doch vielfach durch Gewohnheit wieder eingeführt. Dem strengeren Begriffe der Armut würde auch hier die volle Durchführung der vita communis entsprechen. Ein Oberer, der es einführt, würde aber schwer sündigen, wenigstens weil eine Lockerung der Disciplin daraus folgt. Das Armutsgelübde schließt den Besitz von Eigentum von seiten des Ordens oder des Klosters nicht aus, obwohl eine strengere Form der Armut, wie bei den Mendikanten, den gemeinsamen Besitz, wenigstens an Immobilien, ausschließt, oder ihn sonst beschränkt.

2) Die Erlaubnis des Obern, über Geld oder Geldeswert zu verfügen, kann entweder eine ausdrückliche oder eine stillschweigende oder eine präsumierte sein. Stillschweigend ist sie, wenn der Obere diesen Gebrauch sieht und schweigt, obwohl er leicht Einspruch erheben könnte; auf diese stillschweigende Erlaubnis ist auch die gesetzmäßige Gewohnheit zurückzuführen. Die präsumierte Erlaubnis entschuldigt sicher dann, wenn der Obere nicht angegangen werden kann und die Sache keinen Aufschub duldet, und zwar um so leichter, je unbedeutender die Sache ist, um welche es sich handelt. Wenn der Obere angegangen werden kann, ist eine Verletzung des Armutsgelübdes nicht gegeben, wenn man vernünftigerweise glaubt, daß er die Erlaubnis geben werde und auch gegen die Unterlassung der Bitte nichts hat. Und selbst wenn der Obere mit der Unterlassung der Bitte nicht recht zufrieden ist, weil es gegen die Hausordnung geht, kann man von einer wenigstens schweren Ver-

letzung des Armutsgelübdes entschuldigt sein, wenn man weiß, daß er an sich gegen den Gebrauch der Sache nichts hat oder auf Bitten die Erlaubnis geben würde. Doch hat man sich hier vor Selbsttäuschung zu hüten. Wenn man zweifelt, ob der Obere, den man nicht angehen kann, seine Einwilligung geben werde, so kann man über eine Sache bedingt: „wenn der Obere damit zufrieden ist", verfügen, vorausgesetzt, daß diese Verfügung nicht eine unwiderrufliche ist.

Die Erlaubnis muß gegeben sein vom rechtmäßigen Obern; es kann aber der höhere Obere die Erlaubnis geben, nachdem der niedere sie verweigert hat; denn der letztere kann des ersteren Gewalt nicht beschränken. Es kann aber auch der niedere Obere die Erlaubnis geben, nachdem der höhere Obere sie verweigert hat, wenn letzterer die Erlaubniserteilung des niederen Obern nicht zugleich für unerlaubt und ungültig erklärt hat.

3) Eine Übertretung des Armutsgelübdes liegt in jeder Handlung, welche eine Disposition über Geld oder Geldeswert in eigenem Namen enthält. Als materia gravis erscheint, was auch sonst eine schwere Verletzung gegen die Gerechtigkeit enthält, wobei aber immer auch der Vermögensstand des Klosters selbst berücksichtigt werden muß. Leichter ist eine materia gravis vorhanden, wenn die Kommunität auch materiell schwer geschädigt wird, als wenn zunächst nur das Armutsgelübde verletzt wird, der Kommunität unmittelbar kein Schaden erwächst, z. B. eine Sache benutzen ist nicht so bedeutend, als sie verzehren oder zerstören; eine Sache einem Angehörigen des nämlichen Klosters leihen ist nicht so schwer als einem Fremden; bei einem guten Freunde essen und trinken nicht so schwer, als solche Dinge annehmen, um sie später zu verzehren (Lehmkuhl I. 529).

Die Akte, wodurch das Armutsgelübde verletzt werden kann, sind (l. c. 528): 1) etwas annehmen, um es wider Willen des Obern zu behalten; 2) ohne Erlaubnis essen und trinken, nicht bloß von dem, was dem Kloster gehört, sondern auch bei einem Freunde; 3) etwas verschenken oder veräußern; 4) etwas ausleihen oder entleihen; jedoch ist eine viel größere Quantität zur schweren Sünde nötig, wenn man eine Sache bloß hinlehnt oder entlehnt, als wenn man sie schlechthin verschenkt; 5) eine Sache verbergen, damit sie der Obere nicht sehe und hinwegnehme; 6) eine Sache über die Zeit hinaus oder zu einem anderen Zwecke gebrauchen, als erlaubt ist; 7) bei Verwaltung einer Sache sparsamer oder freigebiger sein, als der Obere will; 8) die anvertrauten

Dinge zu Grunde gehen lassen; 9) auf unerlaubte und überflüssige Dinge Ausgaben machen. Überflüssige Dinge mit Erlaubnis des Obern haben, ist an sich nicht gegen das Armutsgelübde, wenn nicht die Ordenskonstitutionen auch dies einschließen (Suarez tr. 7. de relig. l. 8. c. 15. n. 3 et 4 gegen Lugo, De I. et I. disp. 3. n. 131). Es könnte aber Todsünde sein wegen des Ärgernisses, Erschlaffung der Zucht u. s. w. Dagegen überflüssige Dinge verbrauchen oder veräußern, ist gegen die Armut.

Eine Sache als Depositum annehmen, wenn dafür weder der Ordensmann, noch das Kloster irgendwelche Haftbarkeit übernimmt, ist nicht gegen das Armutsgelübde; wohl aber die deponierte Sache ohne Erlaubnis des Obern gebrauchen. Geld zum Verteilen annehmen ist nicht gegen das Armutsgelübde, mag die Person des Empfängers bestimmt sein oder nicht, wenn man es nicht im eigenen, sondern im fremden Namen verteilt und die Ordenskonstitutionen es nicht ausdrücklich wegen der Gefahr für die Armut verbieten. Innere Sünden gegen die Armut kann man bloß durch den Vorsatz oder die Begierde begehen, gegen sein Gelübde zu handeln, oder durch solche freiwillige Gedanken und Affekte an zeitliche Dinge, welche schwere Versuchungen gegen das Gelübde hervorrufen.

Wenn einem Ordensmanne von einem Fremden ein Geschenk angeboten wird, so ist zu unterscheiden: ist es ein einfaches Geschenk, so kann der Ordensmann dasselbe auch ohne Erlaubnis der Obern zurückweisen oder bitten, das Geschenk einem andern, z. B. einem Verwandten, zu geben. Wenn es dagegen ein Stipendium ist für geleistete Arbeit, so darf es der Ordensmann ohne Erlaubnis nicht zurückweisen; sonst sündigt er gegen sein Armutsgelübde und gegen die Gerechtigkeit; denn sobald einmal die Arbeit geleistet ist, ist auch für das Kloster das Eigentumsrecht auf das Stipendium erworben. Der Verzicht ist also nichtig, und es bleibt die Verpflichtung des andern zu zahlen. Wenn der Ordensmann etwas ohne Erlaubnis annimmt, so ist die Annahme zwar gültig, weil man die stillschweigende Zustimmung des Obern präsumieren kann; der Obere kann jedoch dieselbe widerrufen.

Kleinere Verletzungen gegen die Armut wachsen, auch noch so oft wiederholt, nicht zusammen, wenn dadurch dem Kloster kein Schaden erwächst, z. B. wenn man das, was man verzehren durfte, einem andern schenkt; anders jedoch, wenn man die Sachen aufbewahren würde; wenn aber dadurch dem Kloster ein Schaden erwächst, wachsen auch diese kleineren Übertretungen zusammen, ähnlich wie sonst kleine Diebstähle; am wenigsten leicht werden kleine Diebstähle am Essen und Trinken eine schwere Sünde ausmachen, weil der Obere oft mehr quoad modum, d. i. wegen der Indecenz und wegen der darin enthaltenen Unvollkommenheit, als wegen der Sache selbst ungehalten ist.

Der Ordensmann, welcher durch das Armutsgelübde zugleich das

Kloster geschädigt hat, ist, wenn der Empfänger nicht restituiert, seinerseits zur Restitution verpflichtet dadurch, daß er weniger verbraucht, als er durfte, oder indem er für das Kloster verwendet, was er für andere Zwecke verwenden durfte u. s. w.

Nach Trid. sess. XXV. c. 2. de regul. verliert der Ordensmann, welcher etwas als Eigentum hat oder behält, für zwei Jahre das aktive und passive Wahlrecht.

7. Das Gelübde der Keuschheit. Es verpflichtet den Ordens- 299
mann zur Enthaltung von allen geschlechtlichen Akten und macht jede Sünde gegen die Keuschheit, sowohl die vollendete als die unvollendete, zu einer Sünde des Sakrilegs. Dies gilt auch vom einfachen Keuschheitsgelübde, welches in einer Ordensgenossenschaft abgelegt wird. Das feierliche Keuschheitsgelübde in Orden hat auch die Wirkung, daß es eine gültig geschlossene, aber nicht vollzogene Ehe auflöst. In der Regel macht nur das feierliche Keuschheitsgelübde eine spätere Ehe ungültig; doch haben die einfachen Gelübde der Jesuiten die Wirkung eines trennenden Ehehindernisses.

Vorzüglich zur Bewahrung des Keuschheitsgelübdes dient auch das Verbot (Clemens VIII. Const. „Nullus"), ohne Erlaubnis des Obern Ausgänge ohne Begleiter zu machen. Was die Notwendigkeit eines Begleiters angeht, so kommt hier alles auf die Gewohnheit u. s. w. an. Ausgänge machen bei Tage ohne die nötige Erlaubnis kann läßliche Sünde sein, bei Nacht ist sehr leicht Todsünde gegeben, zumal wenn man die Nacht außer dem Kloster zubringt.

Umgekehrt ist es sowohl Laien als Klerikern verboten, ohne vernünftige Ursache und ohne rechtmäßige Erlaubnis Nonnen zu besuchen, auch ohne Verletzung der Klausur. Doch ist es noch nicht schwere Sünde, das eine oder andere Mal, ohne Ärgernis und schlimme Absicht, dies zu thun. Selbst Ordensleute dürfen, auch wenn das Kloster exempt ist, ohne Erlaubnis des Ordinarius die Nonnen nicht besuchen. Unter schweren Strafen ist den Nonnen auch der Gebrauch eines Fernrohrs verboten. (Über die Verletzung der Klausur s. Bd. III. unter „Censuren".)

8. Das Gelübde des Gehorsams. Es ist das vorzüglichste 300
unter allen Gelübden und hat einen viel schwierigeren Gegenstand als die übrigen, insofern es vollständige Hingabe des eigenen Willens in den Willen des Obern vom Ordensmanne fordert. Das feierliche Gelübde unterscheidet sich vom einfachen nicht, wie die beiden andern, dadurch, daß es den entgegenstehenden Akt ungültig macht, sondern nur durch die größere Festigkeit, welche es hat. Denn sowohl beim feierlichen, als beim einfachen Gelübde sind die entgegenstehenden Akte an sich gültig, aber

irritierbar. Das Gelübde enthält ein doppeltes Versprechen, ein Versprechen gegenüber dem Obern und ein Versprechen gegen Gott, das dem Obern gegebene Versprechen zu halten.

1) Kraft des Gehorsamsgelübdes ist nun der Untergebene verpflichtet, daß er im allgemeinen den Gehorsam nicht verweigere und, was der Obere kraft des Gelübdes in rechtmäßiger Weise fordert, erfülle.

2) Man hat aber im Obern eine dreifache Gewalt zu unterscheiden: a) potestas domestica, welcher auch die Novizen und Dienstboten unterstehen, insofern er die Hausordnung zu wahren hat; b) die potestas dominativa, mit welcher der Obere im Namen Gottes und des Ordens befiehlt, welche sich aus dem Gelübde und der Hingabe an den Orden ableitet. Diese Gewalt kommt auch den Ordensoberinnen zu, so daß auch sie kraft des Gehorsams befehlen können; sie können mit dieser Gewalt auch strafen; und endlich c) die potestas iurisdictionis, mit welcher der Obere als kirchlicher Vorgesetzter mit quasibischöflicher Jurisdiktion befiehlt. In der Regel nimmt man an, daß der Obere nur die pot. dominativa gebraucht, wenn das Gegenteil nicht feststeht; denn er ist zuerst Ordensoberer und erst in zweiter Linie der kirchliche Obere seiner Untergebenen. Von der Jurisdiktion aber wird sicher Gebrauch gemacht, wenn die Obern eine kirchliche Strafe, z. B. Exkommunikation, androhen, oder wenn von der obersten Autorität Gesetze gegeben werden; in diesem Falle verpflichten sie aber gleichfalls kraft des Gelübdes, da ja hier der Orden dem Ordensmann als solchem vorschreibt. Der Papst aber, da er zuerst kirchlicher Oberer ist und erst in sekundärer Weise der Obere der Orden, verpflichtet regelmäßig kraft seiner Jurisdiktion, wenn nicht seine ausdrückliche Erklärung oder die Natur der Sache es anders ausspricht. Die römischen Kongregationen aber können nur kraft ihrer Jurisdiktion Anordnungen erlassen.

Daher können in einem einzigen Akte des Ungehorsams eine ganze Reihe von Sünden enthalten sein: a) eine Sünde des Sakrilegiums wegen des Gelübdes; b) eine Ungerechtigkeit gegen den Orden, dem der Professe sich ganz hingegeben hat; c) ferner eine Sünde gegen die betreffende Tugend, wenn die Handlung kraft der Jurisdiktion gefordert wurde, nicht aber, wenn sie nur kraft der Obergewalt (postestas dom.) gefordert wurde z. B. wenn der Obere Abstinenz einem Ordensmanne vorschreibt, ist die Übertretung an sich nur gegen den Gehorsam und das Gelübde, nicht gegen die Mäßigkeit; d) Ärgernis; e) formelle Verachtung der Autorität. So Lehmkuhl (I. 539), welcher (540) den Unterschied der verschiedenen Gewalten weiterhin noch also erklärt: a) Nicht alles, was mit der Jurisdiktionsgewalt gefordert werden kann, kann auch durch die Herrschgewalt befohlen

werden und umgekehrt, z. B. bloß der Papst kann, und zwar nur kraft seiner Jurisdiktion, einen Ordensmann anhalten, einen Episkopat anzunehmen, andere Obere können das nicht; ebenso kann die Wiederherstellung der zerfallenen Ordenszucht leichter kraft der Jurisdiktion, als kraft des Gelübdes gefordert werden. Umgekehrt kann der Papst die Übernahme von Heidenmissionen leichter verlangen kraft des besonderen, in einem Orden hierüber abgelegten Gelübdes, als kraft der Jurisdiktion. b) Wo der Obere nur mit der potestas domestica oder mit der potestas dominativa zur Aufrechthaltung der Hausordnung etwas befiehlt, ist eine bedeutendere Materie zur schweren Sünde nötig. Wo er mit Jurisdiktionsgewalt befiehlt, gilt als schwere Sünde, was sonst im Kirchengesetz eine schwere Sünde ausmacht. Wo er befiehlt kraft des Gelübdes mit potestas dominativa, gilt als bedeutend, was dies in der Tugend der Gottesverehrung ist oder was bedeutend ist bei Verletzung eines Gelübdes. c) Wenn der Obere etwas kraft des Gelübdes fordert, kann er eine bedeutende Sache nicht sub levi fordern, auch wenn er wollte; er kann aber kraft der Jurisdiktion etwas Bedeutendes auch nur unter läßlicher Sünde vorschreiben.

Was die Schwere der Verpflichtung angeht, so nimmt man regelmäßig nicht an, daß der Obere sub gravi verpflichten wolle, wenn die Sache nicht in sich oder nach Umständen und Zweck bedeutend ist und er gleichzeitig auch einen strikten Befehl kraft des Gelübdes oder in Kraft des hl. Gehorsams giebt. Die schwerste Sünde gegen den Gehorsam ist der unerlaubte Austritt aus dem Orden (apostasia ab ordine). Immer eine schwere Sünde ist der formelle Ungehorsam, vermöge dessen man den Gehorsam ausdrücklich verweigert, weil man die Autorität nicht anerkennen will. Wenn die Regel unter einer Sünde verpflichtet, ist ihre Verletzung auch gegen den Gehorsam. Wenn der Obere sonst etwas anordnet, so verpflichten diese Anordnungen nicht kraft des Gehorsams, wenn er dies nicht ausdrücklich hinzufügt, ja nicht einmal unter einer läßlichen Sünde. Doch kann manchmal noch aus anderen Umständen ein strikter Befehl oder ein striktes Gebot sich ergeben, z. B. wenn sonst die Hausordnung bedeutend gestört, ein schwerer Schaden für das Haus folgen würde. In solchen Fällen enthält der Ungehorsam auch eine Verletzung des Gelübdes.

Kraft des Gehorsams kann vom Obern gefordert werden, was ist secundum regulas, nicht was ist infra, contra oder supra regulas: also 1) nichts, was vollständig unnütz ist, wenn nicht im konkreten Fall aus dem Zwecke sich ein Nutzen ergiebt, z. B. zur Abtötung, zur Prüfung des Gehorsams, was ja zur Erfüllung der Regel gehört; 2) nichts, was gegen die Regel ist, außer wo der Obere dispensieren kann; 3) nicht das, was über den besonderen Zweck des Ordens hinausgeht. Je

umfassender also der Zweck des Ordens ist, und je mehr die Art, ihn zu erstreben, in die Hand des Obern gelegt ist, desto weiter erstreckt sich die Gewalt des Obern. Darum kann der Obere regelmäßig keine ganz heroischen Akte vorschreiben, wenn sie nicht offenbar im besonderen Zwecke des Ordens liegen; ebenso nicht außerordentlich schwere Bußen, außer etwa als Strafe für ein Vergehen. Im Zweifel, ob der Obere etwas befehlen könne, ob die Sache erlaubt sei, hat man dem Obern zu gehorchen; wenn aber dagegen ein sehr gewichtiger Grund spricht, ist der Untergebene wenigstens nicht sub gravi verpflichtet zu gehorchen.

Schwieriger ist die Frage, ob der Untergebene gehorchen muß, wenn die Obern eine größere Strenge einführen, als die Ordensregeln fordern oder als gewohnheitsgemäß beobachtet wird: 1) Diejenigen, welche eine laxere Observanz vorgefunden haben, sind an sich nicht zur ursprünglichen Strenge verpflichtet, noch weniger kann ihnen eine über das Ursprüngliche hinausgehende Strenge auferlegt werden. 2) Wo jedoch die Aufrechthaltung der Gelübde oder der besondere Zweck des Ordens das erfordern, kann die Strenge gemehrt oder die erschlaffte Disciplin wieder erneuert werden; nicht aber der bloßen Vollkommenheit wegen, in diesem Falle können nur die Neueintretenden dazu verpflichtet werden. 3) Wo aber die mildere Observanz nur solche Dinge betrifft, die immer ganz vom Obern abhängen, kann sofort die strengere Observanz eingeführt, z. B. das peculium aufgehoben werden. — Das Gesagte gilt auch vom Papste, nur daß dieser noch leichter kraft seiner Jurisdiktion eine größere Strenge befehlen oder den Zweifel entscheiden kann.

Wenn die Ordensregeln vorschreiben, in allem zu gehorchen, so bezieht sich dies nicht auf die Verpflichtung des Gelübdes, sondern auf die Vollkommenheit des Gehorsams, welche natürlich um so größer ist, wenn man auch der einfachen Willensäußerung, Wunsch oder Mißfallen, sich unterwirft. Man unterscheidet also auch hier oboedientia necessaria und perfecta. Was aber zum notwendigen Gehorsam gehört, ist aus den Regeln eines jeden Ordens zu entnehmen, welche strenger oder weniger streng verpflichten. So z. B. heißt es bei den Minoriten: In omnibus quae non sunt contra regulam vel animam (c. 10); bei der Gesellschaft Jesu (P. 3. c. 1. § 23 u. P. 6. c. 1. § 1): In omnibus in quibus manifestum non apparet peccatum. Hier fällt alles, was der Obere aus gerechter Ursache vorschreibt, unter den von der Regel geforderten Gehorsam. Andere sind gegen eine solche Ausdehnung der Verpflichtung (Ballerini l. c. p. 105 seq.).

9. Beruf zum Ordensstand. An und für sich zwar sind die 301
evangelischen Räte allen ohne Ausnahme vorgelegt und bedarf es darum nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 189. a. 10) nicht langer Überlegung über den Eintritt in den Ordensstand, weil dieser immer als das melius erscheint; und die Prüfung, ob jemand für das Ordensleben geeignet sei, kann ja im Noviziat vollzogen werden. Da es aber immerhin mit Unzukömmlichkeiten verbunden ist, wenn jemand den einmal angenommenen Ordensstand wieder aufgiebt, oder weil ebendeswegen verschiedene sich scheuen würden, aus dem Orden auszutreten, darum pflegt man dem Eintritt eine Prüfung vorauszuschicken, ob jemand auch wirklich einen Beruf zum Ordensstand habe. Daß es einen solchen besonderen Beruf zum Ordensstande giebt, ist angedeutet in den Worten des Herrn (Matth. 19. 11; vgl. 1. Kor. 7. 7): „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern denen es gegeben ist," obwohl dies Wort auch nicht zu sehr urgiert werden darf.

Der Beruf zum Ordensstand offenbart sich analog wie beim geistlichen Stande in der inneren und äußeren Befähigung und der übernatürlichen Neigung zu demselben. Die innere Befähigung besteht in den erforderlichen Körper- und Geisteskräften, wie sie zum Ordensleben notwendig sind, je nach den verschiedenen Zwecken der einzelnen Orden, als da sind: hinlängliche Gesundheit, hinreichender Verstand, um dem Orden Dienste leisten zu können, der Geist der Unterordnung und Verträglichkeit. Die äußere Befähigung besteht in einer solchen Gestaltung der Lebensverhältnisse des Betreffenden, daß es ihm sowohl physisch und moralisch möglich, als erlaubt ist, in den Orden einzutreten. Ein vergangenes schlechtes Leben oder auch sehr starke schlechte Neigungen sind, wenn nicht unmittelbar damit der Eintritt in den geistlichen Stand beabsichtigt wird, kein Hindernis für den Eintritt in den Ordensstand, auch wenn sie ein Hindernis wären für den geistlichen Stand, weil der Orden auch ganz außerordentliche Hilfsmittel der Heiligkeit bietet und der Ordensstand ja der status perfectionis acquirendae, nicht acquisitae ist. Die übernatürliche Hinneigung zum Ordensleben besteht in der rechten Intention, daß man nicht um zeitlicher, sondern um übernatürlicher Güter willen sich dem Ordensstande widmet. Diese übernatürliche Hinneigung kann bestehen mit einem natürlichen Widerstreben der sinnlichen Natur (wie wir dies z. B. im Leben der hl. Theresia lesen). Dies Gut, das man im Orden anstrebt, muß darum sein die größere Sicherheit des Heiles, der Eifer, für das Heil des Nächsten zu

wirken, das Verlangen, Gott wohlgefälliger, Christus ähnlicher zu werden, nicht aber das Verlangen nach Bequemlichkeit, Ehre u. s. w.

Was die Frage anlangt, wie derjenige sündigt, welcher seinen Beruf zum Ordensstand vernachlässigt, so ist die Nichtergreifung des Ordensstandes, auch wenn man sich zu demselben berufen erkennt, an sich keine Sünde; denn der Rat bleibt immer Rat. Es kann aber dadurch der Mensch sich vieler wirksamer Gnaden berauben, so daß er später wirklich in schwere Sünden fällt und sogar sein Heil in Frage bringt. Wenn ferner jemand erkennt, daß der Ordensstand für ihn praktisch das einzige Mittel sei, um schwere und heftige Versuchungen und sichere Gelegenheiten zur Sünde zu überwinden, so liegt in der Nichtannahme desselben eine schwer sündhafte Vernachlässigung des eigenen Heiles. Da aber Gott immer das Heil aller will, so bleibt auch einem solchen immer noch die Möglichkeit des Heiles. Wenn man fragt, was ein solcher thun soll, so ist zu antworten: 1) wenn es noch möglich ist, soll er in einen Orden eintreten; 2) ist dies nicht mehr möglich, so soll er durch um so eifrigere Tugendübung und um so größere Treue im Beruf den geistlichen Nachteil kompensieren.

Ohne Beruf in den Ordensstand eintreten kann zwar gefährlich sein, ist aber kaum schwere Sünde, außer wenn 1) man überhaupt beim Eintritt oder bei der Profeß den Willen nicht hat, das zu erfüllen, was der Ordensstand fordert, oder 2) wenn man schwere Verpflichtungen auf sich hat, deren Erfüllung durch den Eintritt unmöglich wird.

Reifere Überlegung fordert die Wahl des Ordens, in welchen man eintreten will, und hier soll man den Orden erwählen, 1) in welchem die Ordenszucht und das Streben nach Vollkommenheit blüht, 2) dessen besonderer Zweck den eigenen Kräften angemessen ist.

Eine strengere Pflicht der Prüfung liegt aber denjenigen ob, welche zum Orden zulassen, ob der Betreffende vom rechten Geiste geleitet und für die besonderen Zwecke des Ordens befähigt sei.

302 Rechtlich verhindert, in einen Orden einzutreten, sind alle diejenigen, welche nicht selbständig oder andern verpflichtet sind, also: 1) die impuberes, da sie bezüglich ihrer Lebensführung noch unter der Gewalt der Eltern stehen. Haben sie den gehörigen Vernunftgebrauch, so können sie zwar erlaubterweise eintreten; wenn dies aber gegen den Willen der Eltern geschieht, so können sie in Jahr und Tag zurückgerufen werden; 2) Sklaven und Leibeigene; wenn jedoch der Herr einen solchen innerhalb dreier Jahre, von der Kenntnis seines Eintritts an gerechnet, nicht zurückruft, kann er im Kloster verbleiben; 3) solche, welche wegen eines schweren Verbrechens angeklagt oder verurteilt sind, bis sie ihre Strafe abgebüßt und der Partei Genugthuung geleistet haben; 4) wer unter

einem Eheversprechen eine Jungfrau defloriert hat; 5) Eheleute nach konsummierter Ehe, es müßte denn sein, daß der andere Eheteil innerhalb der ersten zwei Monate mit Gewalt den Vollzug der Ehe erzwungen hat oder wegen Ehebruchs oder Häresie Scheidung erlaubt ist oder der andere auf sein Recht verzichtet hat; in diesem Falle muß aber der andere Eheteil, wenn er jung oder der Unenthaltsamkeit verdächtig ist, selbst in einen Orden eintreten; wenn er alt ist und der Verdacht nicht besteht, das Gelübde der Enthaltsamkeit in der Welt ablegen; 6) der Bischof, auch wenn er nur die Wahl angenommen hat und vom Papst bestätigt ist, auch der Titularbischof. Auch ein einfacher Priester, welcher sich vor der Zulassung zu den Studien oder zu den Weihen durch Versprechen oder Eid verpflichtet hat, eine bestimmte Zeit einer Diöcese zu dienen, kann ohne Dispens des Obern oder des Papstes nicht in einen Orden eintreten. Einen andern Priester, auch Pfarrer, kann der Bischof nicht vom Eintritt in einen Orden abhalten; hält er ihn für notwendig in seiner Kirche, so kann er ihn unter Anrufung der Kongregation zurückhalten oder zurückrufen; 7) wer in einem Orden Profeß abgelegt hat, kann ohne Erlaubnis des Obern oder des Papstes nicht in einen andern Orden eintreten, wenn es nicht ein strengerer Orden ist, und in der Regel kann er wegen des verschiedenen Orden erteilten Privilegs ohne Erlaubnis des Obern nicht einmal in einen strengeren Orden eintreten. In einen milderen kann er es ohnehin nur mit Erlaubnis des Papstes; 8) diejenigen, welche mit Schulden belastet sind und dieselben in verhältnismäßig kurzer Zeit zahlen könnten. Ein gleiches Verbot trifft alle diejenigen, welche noch in Geldsachen Rechenschaft abzulegen haben, ehe sie sich derselben entledigt haben.

Was Verschuldete angeht, so gilt vor allem der Grundsatz, daß die Erfüllung eines Gebotes der Erfüllung eines Rates vorgeht, daß aber umgekehrt, wenn die Erfüllung des Gebotes unmöglich ist, man ungehindert den Rat ergreifen kann. Zu beachten ist ferner, daß zwar die Person des Schuldners einigermaßen dem Gläubiger verpflichtet ist, aber nicht in sich, sondern wegen der Schuld. Darum ist

1) vor allem die Profeß eines Verschuldeten gültig, wo sie nicht durch besonderes Gesetz für ungültig erklärt ist;

2) derjenige, welcher seine Schulden bezahlen kann, ist verpflichtet, sie vor dem Eintritt, resp. vor der Profeß zu zahlen;

3) wenn es moralisch unmöglich erscheint, dies jetzt oder in Zukunft zu leisten, kann er sofort eintreten;

4) wenn es sich handelt um Leistungen an einen ungewissen Schuldner, die also den Armen gegeben werden müßten, so kann der Eintritt sofort

stattfinden, auch wenn man in kurzer Zeit diese Schulden bezahlen könnte; denn diese Verpflichtung ist nicht natürlichen, sondern positiven Rechts, und es gilt als etwas Vorzüglicheres, sich selbst ganz und gar Gott zum Opfer zu bringen. Das gilt aber nicht, wenn jemand von einem andern Geld empfangen hätte, um es den Armen auszuteilen, und dasselbe dann für sich verbraucht hätte. Es gilt aber auch von den Verpflichtungen, die man durch einen contractus gratuitus, z. B. durch ein Versprechen, übernommen hat.

5) Handelt es sich um Schulden aus einem onerosen Vertrag oder einem Vergehen, unter der Voraussicht, daß man später im stande sein werde, sie zu bezahlen, so halten die einen daran fest, er dürfe nicht eher eintreten, bis er seine Schulden bezahlt habe, weil das natürliche Gebot der Gerechtigkeit stets dem Rate vorgehe. Andere mit dem hl. Thomas (2. 2. q. ult. art. 6. ad 3) meinen, es genüge, seinen Besitz einfach zu liquidieren und den Gläubigern zu überlassen; denn der Betreffende sei nur mit seiner Habe, nicht mit seiner Person dem Gläubiger verpflichtet. Eine dritte Ansicht meint, wenn die Zahlung in kurzer oder doch in nicht allzu langer Zeit möglich sei (etwa in 2—3 Jahren), so sei der Schuldner verpflichtet, mit dem Eintritte so lange zu warten. Sei er aber erst in späterer Zeit dazu im stande, so sei er nicht verpflichtet zu warten, weil er das höhere Gut seiner Seele nicht hintanzusetzen brauche. Wenn der hl. Alfons (l. c. n. 71) auch alle drei Ansichten probabel nennt, so ist doch die erstere die wahrscheinlichere und mit Rücksicht auf unsere Zeitverhältnisse praktisch anzuratende. Sie entspricht auch mehr den Anordnungen Sixtus' V. 1587, „Cum de omnibus", welcher die Ordensprofeß solcher Personen, welche sehr bedeutende Schulden haben (ingenti aere alieno supra vires suarum facultatum gravati), für ungültig erklärte und Clemens' VIII. „In suprema" 2. Apr. 1602, der zwar die Ungültigkeitserklärung aufhob, aber das Verbot beließ. Thatsächlich fordern auch die Orden jetzt entweder vorherige Tilgung der Schulden oder sie übernehmen selbst dieselbe.

6) Wenn aber jemand trotzdem in einen Orden eingetreten wäre, so bleibt er verpflichtet, seine Schulden aus solchen Mitteln, die ihm später erwachsen, z. B. durch Erbschaft, Legate u. s. w, zu bezahlen. Ebenso müßte er mit Erlaubnis des Obern solche Arbeiten, welche mit seinem Stande verträglich sind, übernehmen, um seine Schulden zahlen zu können. Doch braucht der Obere nicht ex iustitia, sondern nur ex caritate ihm die Erlaubnis dazu zu geben, außer wenn er ihn selbst trüglich (fraudulenter) aufgenommen hat. Wenn das Kloster nach der Profeß mit Rücksicht auf diesen Ordensmann aus einem Legat u. dgl. mehr erhält, als es für denselben aufwendet, so ist es nach der richtigeren Ansicht verpflichtet (Lehmkuhl I. 1039 gegen Gury-Ballerini I. 718), den Überschuß zur Restitution zu verwenden, wenn das die Restitution begründende Vergehen vor der Profeß geschah, nicht aber, wenn es nachher geschah; denn die Güter gehen mit den Lasten auf das Kloster über, mit welchen sie auf den Ordensmann übergegangen wären.

Durch die Pietät können verpflichtet sein: 1) die Eltern, den Eintritt 303
in das Kloster zu verschieben, solange für die Erziehung der Kinder nicht hinreichend gesorgt ist. 2) Ebenso sind die Kinder verpflichtet, wenn die Eltern sich in schwerer Not befinden und in anderer Weise nicht für sie gesorgt werden kann, den Eintritt in das Kloster aufzuschieben. Dies gilt aber nicht betreffs der Geschwister und übrigen Verwandten, obwohl es manchmal geraten sein kann, ihretwegen noch in der Welt zu bleiben. 3) Nach der Profeß, wenn die Eltern in die äußerste Not kämen, müßte der Sohn auch gegen den Willen des Obern das Kloster verlassen, wenn er in anderer Weise den Eltern nicht helfen kann. Handelt es sich aber bloß um schwere Not, so darf derselbe ohne Erlaubnis des Obern das Kloster nicht verlassen, um den Eltern zu helfen, ist aber dazu nicht verpflichtet, auch wenn er die Erlaubnis dazu erhält, außer er wäre unerlaubter Weise wegen der bereits bestehenden Not der Eltern eingetreten. In diesem Falle müßte er (probabiliter gegen andere) um Erlaubnis bitten, die aber der Obere nicht zu geben braucht. In jedem Falle aber müßte er, wenn er könnte, im Kloster durch Übernahme entsprechender Arbeiten oder durch Bitten bei andern sie unterstützen und dürfte dies auch, wenn die Obern die hierfür zu erbittende Erlaubnis ungerechter Weise verweigern. Wenn sich aber bloß die Geschwister in schwerer Not befinden, besteht keinerlei Pflicht zum Austritt u. s. w., wenngleich der Obere dies gestatten kann.

Wenn auch regelmäßig die geistliche Not der Eltern kein Grund ist, den Eintritt in das Kloster aufzuschieben, weil sie meist von der Freiheit des Menschen abhängt, so kann sie doch ausnahmsweise unter gewissen Umständen ein Grund sein, den Eintritt aufzuschieben.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß die Kinder auch wider den Willen der Eltern in den Orden eintreten können; doch fordert die schuldige Liebe und Ehrerbietung, daß man ihnen seinen Entschluß mitteilt und um Erlaubnis hierzu bittet, umsomehr, wenn die Eltern gesetzlich gewisse Rechte über die Kinder ausüben können. Wenn die Eltern die Erlaubnis verweigern, so soll der Sohn nicht sofort die Eltern verlassen, wenigstens nicht, wenn er noch unter ihrer Gewalt steht, weil die Eltern das Recht haben, die Sache zu überlegen und den Sohn von unklugen Schritten abzuhalten. Wenn jedoch der Sohn fürchtet, die Eltern möchten seinem Berufe Hindernisse bereiten, kann er auch wider Wissen und Willen der Eltern das Haus verlassen. — Die Eltern haben zwar ein Recht, den Beruf des Sohnes zu prüfen, aber diese Prüfung darf nicht darin bestehen, daß man den Sohn oder die Tochter nötigt, an den Vergnügungen der Welt teilzunehmen; und es ist auch kein Beweis eines mangelnden Berufes, wenn

der Sohn oder die Tochter an solchen Dingen Geschmack findet und in dem Vorsatze wankend wird; denn man kann seinen Beruf auch verlieren. Dabei bemerkt der hl. Alfons (l. 5. n. 68) mit dem hl. Thomas (2. 2. q. 189. a. 10. ad 2), es sei nicht gut, wenn die Kinder über den Beruf zum Ordensstand sich mit den Eltern beraten, weil diese, meist in fleischlicher Liebe befangen, mehr an den eigenen oder der Kinder zeitlichen Vorteil denken.

Wenn die Eltern ohne hinreichenden Grund ihre Kinder vom Ordensstand abhalten, so sündigen sie 1) sicher schwer, wenn sie hierzu Gewalt, Furcht, Betrug anwenden, weil sie die Kinder durch ungerechte Mittel an der Erreichung eines so hohen Gutes hindern. 2) Wenn sie aber ohne Anwendung ungerechter Mittel, durch Bitten, Raten, durch Vorstellen der in der Welt zu erlangenden Ehren und Freuden, ein Kind von Ergreifung des Ordensstandes abhalten, dessen göttlichen Beruf sie erkannt haben, so hält der hl. Alfons (n. 77) das für eine schwere Sünde wegen des großen geistlichen Nachteiles, der dem Kinde dadurch zugefügt wird. Andere halten die schwere Versündigung nicht für gewiß, weil auch derjenige nicht gewiß schwer sündige, welcher, obwohl er den Beruf zum Ordensstand erkannt hat, in der Welt bleibt; doch ist zu diesem Beweis zu bemerken, daß es eine schwerere Pflicht ist, andere am Guten nicht zu hindern, als das Gute zu thun.

304 10. Austritt und Entlassung aus dem Orden. Man unterscheidet: 1) fugitivi, solche, welche das Kloster zeitweilig verlassen, mit oder ohne Ablegung des Ordensgewandes, aber in der Absicht, wieder zurückzukehren; 2) apostatae, welche, wenn auch mit Beibehaltung des Ordensgewandes, den Orden verlassen, in der Absicht, nicht mehr zum Orden zurückzukehren; 3) eiecti, ausgestoßene, welche wegen ihrer Unverbesserlichkeit aus dem Orden entfernt werden, so jedoch, daß die Verpflichtung ihrer Gelübde bleibt; 4) dimissi, welche unter Aufhebung jeglicher Verpflichtung auch ohne jegliche oder wenigstens sehr schwere Schuld aus ihrem Orden entlassen worden sind. Dies kann jedoch nur bei denjenigen vorkommen, welche die einfachen Gelübde abgelegt haben.

Die Strafen für die Apostasie sind: 1) die Exkommunikation (k. s., früher l. s.), mit welcher übrigens auch der schon bedroht ist, welcher das Ordensgewand ablegt; 2) die Suspension von den hl. Weihen, welche während der Apostasie empfangen wurden; es ist dem Apostaten aber auch verboten, Beichte zu hören, zu predigen; 3) der Verlust der Privilegien des Ordens. — Wer sein Ordensgewand nur für kurze Zeit

des Scherzes halber ablegt, begeht nur eine läßliche Sünde. Wo eine gerechte Ursache oder die Not vorliegt, tritt für die Ablegung des Habits keine Strafe ein. Damit aber die Strafe eintrete, ist notwendig, daß der Orden auch ein eigenes Gewand habe.

Die aus einem Orden Ausgestoßenen sind von der Ausübung der empfangenen Weihen suspendiert, eine Suspension, welche dem Papst reserviert ist (Pius IX. „Apostolicae Sedis" susp. 5). Der aus einem Orden Ausgestoßene wird, wenn er in den Weihen steht, Untergebener des Bischofs seines Heimatsortes.

Der durch seine Schuld aus dem Orden Ausgestoßene bleibt an seine Gelübde gebunden; er hat die Pflicht, sich zu bessern und wieder um Aufnahme nachzusuchen, wenn derselben nichts entgegensteht. Er braucht deshalb bei der Rückkehr auch die Profeß nicht zu erneuern. Von den aus den Orden Ausgestoßenen sind zu unterscheiden diejenigen, welche vom Papste das Privilegium der immerwährenden Säkularisation erhalten haben. Sie sind von ihrer Verpflichtung gegen den Orden frei, wie dieser von der Verpflichtung gegen sie, bleiben aber an die Gelübde gebunden, soweit sie in ihrem neuen Stande erfüllt werden können, und unterstehen dem Bischof auch kraft des Gehorsamsgelübdes. Wenn sie auch nicht Kleriker sind, müssen sie doch eine klerikale oder anständige weltliche Kleidung tragen. Sie sind aber ohne besondere, hierauf bezügliche Dispens unfähig, Beneficien zu erhalten. S. Congr. super discipl. Reg. 31. Ian. 1899. Und wenn nun ein solcher auch mit Dispens gesetzmäßig auf ein Beneficium instituiert ist, so kann er nur die zur congrua sustentatio dienenden Einkünfte beziehen (21. Febr. 1899).

11. Privilegien der Ordensleute: 1) Sie sind exempt von der 305
Jurisdiktion des Bischofs. Dieses Privileg gilt auch für die Novizen; und selbst die Diener, welche im Kloster leben und da ihren Unterhalt beziehen, sind exempt betreffs der Censuren und der Osterkommunion. Klöster dagegen, welche nicht 12 Ordensleute ernähren können, unterstehen in Bezug auf die kirchliche Jurisdiktion dem Bischof. Ebenso unterstehen Ordensleute dem Bischof in Bezug auf die Fehler, welche sie bei Spendung der Sakramente an Weltleute begehen.

2) Sie können absolvieren von den durch das Recht dem Bischof reservierten Censuren, weil durch die Konstitution „Apostolicae Sedis" nur jene Privilegien aufgehoben sind, welche die Absolution von den dem Papste reservierten Fällen und Censuren übertragen.

3) Sie können ihre Untergebenen dispensieren von allen Irregularitäten, von welchen die Bischöfe ihre Diöcesanen dispensieren können, desgleichen auch Weltleute; ihre Untergebenen können sie sogar von allen Irregularitäten, sei es ex defectu oder ex delicto, dispensieren. S. Alf. de privil. regul. n. 104.

4) Die Beichtväter der Mendikanten können (S. Alf. l. 4. 257) die Gläubigen von Gelübden dispensieren sowohl in als außer der Beichte; die Ausübung dieser Vollmacht ist aber von der Bestimmung des Obern abhängig. Sie können Eheleute von dem vor der Ehe abgelegten Gelübde der Keuschheit dispensieren ad petendum debitum; ebenso können sie ad petendum debitum dispensieren, wo Incest mit Blutsverwandten des andern Eheteils vorliegt. Vgl. hier besonders Ballerini, Op. mor. t. IV. p. 1 seqq., Lehmkuhl I. n. 485 seqq.

Sachregister.

(Die arabischen Ziffern bezeichnen die Randnummern.)

Abbitte 17
Abgeordnete 268 f. auch Abstimmung
Abortus, direkter, indirekter 136; Frühgeburt einleiten, Empfängnis verhindern ebd.; kirchliche Strafen 137; Kaiserschnitt 138
Abstimmung, ungerechte 165; der Abgeordneten 268
Abstinenz, Verhalten der Wirte 48; Abstinenzgebot 207
Accession (Zuwachs) 73
Accordvertrag 120
Adventizgüter 64
Ämter, ihre Verleihung an Unwürdige und weniger Würdige 52
Ärgernis 39 ff.; Begriff 39; Einteilung ebd.; Gelegenheit zur Sünde zulassen oder setzen 40; geringeres Übel anraten, um größeres zu verhindern ebd.; Beschädigung anraten ebd.; Pflicht Ä. zu verhüten 41 ff.; pharisäisches ebd.; Ä. der Kleinen und Schwachen ebd.; Unterlassung gebotener Handlungen ebd.; geratener Ä. ebd.; indifferenter Werke ebd.; Aufgeben zeitlicher Güter ebd.; Sündhaftigkeit des Ä. 42
Agiotage 110
Aktiengesellschaften 110; Teilnahme der Kleriker daran 278
Alimentationspflicht 178 ff.; vgl. 160
Allianzen 122
Alluvion 43
Almosen 26 ff.; Nationalökonomie: Socialismus 26; Pflicht des A. ebd., zieht keine Restitution nach sich ebd.; die Not als Quelle der Almosenpflicht 27. 28; die zum A. verpflichteten Personen 29; Recht der Ehefrau ebd. u. 67
Amphibologie 193
Amputation, Verpflichtung dazu 9
Amtsgeheimnis 191. 194
Aneignung s. Occupation 69
Angebot und Nachfrage bestimmt den Preis 115
Angeklagter, darf sich stellen 7; Pflichten in Bezug auf das Geständnis 259; in Bezug auf Anzeige der Helfershelfer ebd.; Entkräftung der Zeugenaussage ebd.; Pflichten in Bezug auf Erstehen der Strafe 260; Widerstand, Flucht, Appellation ebd.; Verhalten des Beichtvaters gegen ihn 261
Anklage, öffentliche 262; private ebd.
Anlandung 43
Anwalt 264; in Civil- und Strafsachen ebd.
Anzeige, Pflicht der A. bei den Oberen 33; Pflicht, die Helfershelfer anzuzeigen 259; Pflicht der Anklage 262; Verbrechen, bei welchem die Anzeigepflicht besteht ebd.
Appellation des Angeklagten 260
Arbeit, Recht auf A. 121
Arbeitsvertrag 121; gerechter Lohn, Familienlohn ebd.; Vereinigung der Arbeitgeber oder Arbeiter betreffs des

Lohnes 121; Strike 122; Schadloshaltung bei geringem Lohne 151
Argwohn, vermessener 142
Arme, Almosen 27; A. und das Vermögen des Klerikers 62. 63; Legat für Arme 89; Fastengebot 206. 207; Arzt 269
Arzt, welcher Abortus anrät u. s. w. 137; beim Duell 139; Schamhaftigkeit des Kranken 233; Pflichten des Arztes 269 ff.; Hypnotismus 270; Vivisektion 271
Ascese, christliche, ihre Berechtigung, Übermaß 8
Auftrag 103; Geschäftsführung ohne Auftrag ebd.; ungerechter Auftrag siehe Restitution 163
Äußere Akte der Nächstenliebe 13
Ausverkauf 115
Autorenrecht 68

Barmherzigkeit, Begriff 24; Wert ebd.; Werke der B. 25
Bedingungen bei einem Legat 89; bei einem Vertrag 96
Befehl, ungerechter, s. Restitution 163; Ordnung der Restitution 169
Begierde, unreine 240
Begräbnis, Entziehung des christlichen B. bei Selbstmord 6; bei Duell 140
Beharrlichkeit 199
Beichtsiegel und Restitution 172; B. und Mentalrestriktion 194
Beichtvater solcher, die in Feindschaft leben 17; bei Testamenten 86; B. beim Duell 140; bei der geheimen Schadloshaltung 151; B., welcher einen ungerechten Rat gegeben hat 164; welcher nicht an die Restitution erinnert 168; Pflicht des Pönitenten, wenn der B. betreffs der Restitution sich geirrt hat 170; B. soll das Beichtsiegel bewahren, wenn er die Restitution übernimmt 172; Pflicht des Pönitenten, wenn der Beichtvater die Summe nicht abliefert 172; Versündigung mit einem Beichtkind 218; B. der im Gefängnis Befindlichen 261; B. des Bischofs 292
Beispiel s. Restitution 43. 149
Bekanntschaften 232
Beleidigung 14
Beneficium, Verleihung an Unwürdige oder weniger Würdige 52; an ausgetretene Ordensleute 304
Berührungen, unehrbare 228. 229
Beruf zum geistlichen Stande 272 ff.; zum Ordensstand 301; Eltern, welche sich dem Beruf der Kinder zum O. entgegenstellen 303, s. auch Standeswahl
Beschädigung anraten 40. 164, s. auch Restitution
Beschimpfung 145
Besitz als Präskriptionsbedingung 78; Restitutionspflicht des redlichen Besitzers 154; des unredlichen 155; des zweifelhaft redlichen 156; ausgeschlossen durch das Armutsgelübde 298
Beständigkeit 199
Bestialitas 226
Bilder, obscöne 233; Maler 235
Bildhauer 235
Börsenspiel 125; Kredit-, Termin-, Differenz-, Prämiengeschäfte ebenda; Effekten- und Warenbörse ebd.; dem Kleriker verboten 278
Bischof, s. Verpflichtung zur Zeit einer Gefahr 23; Pflicht der Zurechtweisung 32; Erklärung und Änderung eines Testaments 89; die Frau dessen, der Bischof wird, muß in ein Kloster eintreten 284; Privilegien 292; Dispens von Irregularitäten, Absolution von Censuren ebd.; Dispensgewalt in Ehehindernissen ebd.; Beichtvater des B. ebd.; Dispensgewalt v. Fastengebot 206. 207; Ordensgelübden 294; Ordensmann als Bischof 294
Blicke, unreine 233
Blutschande 218
Briefgeheimnis 191
Bücher, glaubensfeindliche, verfassen, drucken 47; verkaufen, zum Drucke

mitwirken ebd.; Urheberrecht 68; unsittliche Bücher verfassen, verbreiten, lesen 236
Bürgschaft 128
Bußübungen 3. 8

Castration 6
Causa pia, Testamente und Legate ad causas pias 84; Testierfähigkeit 86; Änderung der Legate ad causas pias 89; Schenkung aus einer causa pia 100
Censur, Absolutionsgewalt des Bischofs 292
Cölibat 284
Contractus trinus 110

Dankbarkeit 189
Darlehensvertrag 104 ff.; Wucher 105; Erlaubtheit d. Zinsforderung 106; gesetzlicher u. ortsüblicher Zinsfuß 107; Pfandleihanstalten 108
Delectatio (Lust) sensibilis, venerea, carnalis 211; ist sinnliche Lust erlaubt? 213; d. morosa 240
Demut 241; Stolz ebd.
Depositum (Verwahrungsvertrag) 101; Depotgeschäft ebd.
Deserteur 184
Diebstahl 146 ff.; Begriff und Sündhaftigkeit 146; sakrilegische Diebstähle ebd.; Diebstähle der Ehefrauen, Kinder, Dienstboten 147; Holzdiebstähle 148; Felddiebstähle ebd.; wann machen kleinere Diebstähle eine schwere Sünde aus? 149; Notrecht 150; geheime Schadloshaltung 151; bei Dienstboten, Arbeitern ebd.
Dienstboten, ihr Recht, Almosen zu geben 29; Begleitung zu häretischem Gottesdienst 45; Mitwirkung zu unerlaubten Handlungen 46; Diebstähle der D. 147; geheime Schadloshaltung 151; D., welche den Schaden der Herrschaft nicht hindern 168; Pflichten gegen die Herrschaft 252
Dienstvertrag 122
Differenzgeschäfte 125
Diskontgeschäft 111
Dispens vom Fastengebot 206; Dispensgewalt des Bischofs bei Irregularitäten, Ehehindernissen, Gelübden, Kirchengeboten 292; in Ordensgelübden 294; Dispensgewalt der Ordensleute in Gelübden 305
Distillatio 223
Druck, Mitwirkung 47; obscöner Schriften 236
Duell, Begriff, Unerlaubtheit 139; kirchl. Strafen 140; Restitutionspflicht 177

Ehebruch, Restitutionspflicht aus dem Ehebruch 180; muß die Frau ihren Fehler eingestehen? ebd.; Ehebruch als Sünde gegen die Keuschheit 216
Ehefrau, ihr Recht, Almosen zu geben 29. 67; Eigentumsrecht der E. 67; Unterstützungsrecht und -Pflicht armer Eltern und ersteehelicher Kinder 67; ihr Recht nach dem Tode des Mannes ebd.; Pflichten des Mannes betr. ihres Vermögens ebd.; Präskription 81; Züchtigungsrecht d. Mannes 132; Diebstähle der E. 147; Pflichten gegen den Ehemann 250; Fastengebot 206. 207
Ehegatten, Ordnung der Liebe 22; ihre gegenseitige Unterhaltspflicht ebd.; Eigentumsrecht der E. 67; ihr gegenseitiges Erbrecht ebd.; gegenseitige Pflichten 250; Eintritt in einen Orden 302
Ehehindernisse, Dispensgewalt des Bischofs 292
Ehemann, Pflichten desselben betr. des Vermögens der Frau und seines Erwerbes 67; Züchtigungsrecht des E. gegenüber seiner Frau 132; Pflichten gegen die Ehefrau 250
Eheversprechen, Verführung mit Eheversprechen 179
Ehrabschneidung und Verleumdung 143 ff.; Sündhaftigkeit 143; Gehörtes weitersagen ebd.; Ehrabschneidung anhören ebd.; entschuldigende Gründe 144;

einen notorischen Fehler erzählen ebd.; Ohrenbläserei ebd.; Geschicht- und Zeitungsschreiber ebd.; Beschimpfung 145; Restitution bei Ehrabschneidung 181; bei Beschimpfung 182
Ehrengüter, Pflicht für sie zu sorgen 19; Notwehr bei ihrer Verteidigung 135; Duell 139; Verletzung der Ehrengüter 142 ff.; guter Ruf und Ehre 142; Zweifel, Argwohn, Urteil ebd.
Ehrgeiz 198. 241
Eid bei Verträgen 98
Eigentum schließt die Pflicht des Almosens in sich 26; Eigentum 53 ff.; Begriff 53; Gegenstand 54; Ursprung des Privateigentums 55; Erlaubtheit und Notwendigkeit des Privateigentums 56; Kommunismus 57; Schranken; E. d. Menschen über andere Menschen, Sklaverei 59; Subjekt des Eigentums 60 ff.; Unmündige, Wahnsinnige als Subjekt des E. 60; Eigentumsrecht der Kleriker 61 ff.; die verschiedenen Vermögensbestandteile des Kl. 61; Rechte u. Pflichten betr. derselben 62; betreffs der bona ecclesiastica 62. 63; Testierrecht der Kl. 63; Eigentum der Kinder unter väterlicher Gewalt 64; Geschenke der Eltern und Verwandten 65; Eigentumserwerb Minderjähriger und Volljähriger 65; Eigentumsrecht der Ehegatten 67; Bestimmungen des B. G. B. ebd.; erlaubte und unerlaubte Handlungen der Ehefrau ebd.; ihr Recht, Eltern und ersteheliche Kinder zu unterstützen, ihr Recht nach dem Tode des Mannes ebd.; Pflichten des Mannes betr. ihres Vermögens ebd.; Autorenrecht 68; Erwerbsarten 69 ff.; Occupation s. d. Wort 69 ff.; Präskription 74 ff.; Erbfolge 83 ff.; Verträge 91 ff.; Privateigentum und Kriege 141; Eigentum beim Ordensmanne 298
Eihautstich 136
Eingebrachtes Gut der Frau 67
Eltern, Ordnung der Liebe 22; Recht der Ehefrau, ihre Eltern zu unterstützen 67; E. können die Kinder bei der Erbschaft ungleich bedenken 87; E., welche die Diebstähle u. dgl. der Kinder nicht hindern 168; Pflichten der Kinder gegen sie 242 ff.; Pflichten gegen die Kinder 246 ff.; Liebe 246; Erziehung 247; leibliche Erziehung, Leben, Lebensunterhalt, Lebensstellung ebd.; geistige Erziehung 248; Bewahrung vor schlechten Schulen 249; Sorge für die Kinder als Hindernis für den Eintritt in einen Orden 303; E., welche dem Berufe ihrer Kinder zum Ordensstande widerstreben 303
Entblößung 233. 234
Entführung (raptus) 217
Enthaltsamkeit von Speise und Trank 201
Erben eines Klerikers 63; Erbrecht der Ehegatten 67; Ersitzung bei einer Erbschaft 80; Erbfolge 83 ff.; naturrechtliche Forderung 83; Testament und Legat 84; Bedeutung der positiv-rechtlichen Bestimmungen 84; Widerruf des Testamentes 85; Verpflichtung, ein T. zu machen 86; Testierfähigkeit 186; Erben 87; Noterben ebd.; Pflichtteil ebd.; Pflichten gegen die Kinder, Geschwister ebd.; der Erbe übernimmt die Schulden und Reallasten des Erblassers ebd.; Legat 88; Recht des Legatars, Pflichten des Erben ebd.; Ausführung des Testamentes 89; Bedingungen ebd.; Anrechnung von Geschenken bei der Erbteilung ebd.; Ungültigkeit des Testamentes 90
Erbschaftsverträge 85
Erfindungen, Urheberrecht 68
Errungenschaftsgemeinschaft 67
Ersitzung s. Präskription 74 ff.
Erziehung, Recht der Eltern 246; leibliche 247; geistige 248
Exemption d. Klerus 291; der Ordensleute 305

Exkommunikation, Absolutionsgewalt des Bischofs 292; der Regularen 305
Expropriation 53

Fahrnisgemeinschaft 67
Falcidische Quart 88
Fastengebot, Abstinenz in Wirtshäusern 48; das kirchliche Fastengebot 202 ff.; Jejunium 202; einmalige Sättigung 203; Flüssigkeit ebd.; Qualität der Speisen 204; Zeit der Mahlzeit 205; Dispens 206; Entschuldigungsgründe ebd.; Abstinenz 207
Fehler des Kaufgegenstandes 112
Feindesliebe 14 ff.; Pflicht 14; Sinn des Gebotes 15; Pflicht der Verzeihung ebd.; gerichtliche Klage gegen den Feind, Schadenersatz fordern, Feindeshaß ebd.; dem Feinde Übles wünschen ebd.; gewöhnl. Zeichen der Liebe 16; besondere Zeichen ebd.; Gruß und Gegengruß ebd.; Pflicht der Versöhnung 17; Pflicht des Beichtvaters ebd.; Abbitte ebd.; Gebet für den Feind ebd.
Feindschaft s. Feindesliebe; Haß d. F. 34
Fischfang 70
Fleischextrakt 207
Flucht bei der Notwehr 134; aus dem Gefängnisse 260
Flüssigkeit, Begriff der Fl. beim Fasten 203
Fornikation 215; Zahl der Sünden; Sünden Verlobter, Geschlechtskranker ebd.; Konkubinat, öffentliche Häuser, Meretricium ebd.
Frauenemancipation 270
Freigebigkeit 196
Freimaurer, am Baue einer Loge mitarbeiten 45; ihre Abzeichen fertigen oder verkaufen ebd.
Friedensvertrag ist zu beobachten 191
Früchte, die verschiedenen Früchte einer Sache 153
Fund 71 ff.; Finden eines Schatzes 71; verlorener Gegenstände 72
Furcht beim Vertrag 96

Gebot und Ärgernis 41
Gedanken, unreine 240
Geduld 199
Gefängnisgeistlicher 261
Gefahr der Sünde 20
Gefühllosigkeit 199
Geheimnis, Verletzung desselben 191; Briefgeheimnis ebd.
Gehorsam 188; gegen die Eltern 245; Gelübde des Gehorsams 300
Geiz 196
Geld, Wesen des G. 104. 107
Gelegenheit zur Sünde zulassen oder setzen 40
Gelübde s. Orden; Dispensgewalt der Ordensleute 305
Gemeinwohl geht dem Privatwohl vor 19, vgl. 21
Geratene Handlungen, aus welchen Ärgernis folgt 41
Gerechtigkeit, Mitwirkung zu Sünden gegen die G. 44; Begriff 49; Pietät und G. ebd.; Einteilung ebd.; Recht, Begriff 50; Ursprung des Rechtes ebd.; Recht und Pflicht ebd.; Rechtsordnung und sittliche Ordnung ebd.; Einteilung des R. 51; Verpflichtung der G. 52
Gerichtsvollzieher 266
Gesamtgut der Ehegatten 67
Geschäftsführung ohne Auftrag 103
Geschenke, in den Pflichtteil einzurechnen 87; ihre Anrechnung bei der Erbteilung 89; G., um zur Sünde zu verleiten 93; s. auch Schenkung 100; Geschenke aus fremden Sachen 154; in unreiner Absicht gegebene G. 232
Geschichtsschreiber und Ehrabschneidung 144
Geschwister, Ordnung der Liebe 22; Pflicht, sie als Erben einzusetzen 87 gegenseitige Verpflichtungen 249
Geschworene 258
Gesetze, Pflichten der Abgeordneten 268
Glaubenskrieg 141
Glückseligkeit, Streben danach 1; ihren Aufschub wünschen 20

Glücksgüter, Pflicht für sie zu sorgen 9
Götzenbilder machen 45; Götzentempel bauen ebd.
Großmut 198
Güter, übernatürliche, natürliche bei der Selbstliebe 3 f.; Pflicht, für die äußeren Güter zu sorgen 9; Ordnung der Liebe betr. der geistl. Güter 20; überflüssige, notwendige Güter 25; zeitliche Güter braucht man nicht aufzugeben des Ä. wegen 41; Kirchengüter bei der Präskription 80; Notwehr bei Verteidigung zeitlicher Güter 135
Gütergemeinschaft bei Ehegatten 67
Güterstand bei Ehegatten 67
Gütertrennung bei Ehegatten 67

Habsucht 196
Handelsgeschäfte des Klerikers 278 f.; der Missionäre 279
Häretiker, eine Kirche der H. bauen 45; Beiträge zu deren Kirchen und Schulen ebd.; Bewilligung des Kultusetats ebd.; in ihren Kirchen singen, Orgelspielen ebd.; Kultgegenstände fertigen oder verkaufen ebd.; Anzeigepflicht 262; Absolutionsgewalt des Bischofs 292
Hartnäckigkeit 199
Haß, gegen sich selbst 10; gegen den Feind 15; gegen den Nächsten 34; H. des Abscheues, der Feindschaft ebd.; die in der Beichte anzugebenden Umstände ebd.; gegen die Eltern eine besondere Sünde 242; gegen die Kinder ebenso 246; gegen die Schüler 253
Häuser, öffentliche 215
Hehlerei 167
Heilkunde s. Arzt; ausgeübt durch Kleriker 280
Herrschaften, Pflichten g. d. Dienstb. 251
„Herzstich" 132
Hochachtung 186
Hören, Ehrabschneid. 143; Unreines 238
Holzdiebstähle 148
Hypnotismus 270
Hypothek 129

Immunität der Kleriker s. Privilegien 289 ff.
Incest 218
Indifferente Handlungen, welche Ärgernis erregen 41
Innere Akte der Nächstenliebe 13; der Feindesliebe 15; innere Sünden der Ungerechtigkeit, ihr Verhältnis zum äußeren Akte 131
Irregularitäten, Dispensgewalt des Bischofs 292; der Ordensobern 305
Irrtum und Täuschung beim Vertrag 95; beim Kaufvertrag 112; beim Lebensversicherungsvertrag 127

Jagd 70; Kleriker 283
Ieiunium ecclesiasticum 202 ff.
Juden, eine Synagoge bauen 45
Jungfräulichkeit, Recht sie zu schützen 4. 5. 7; Tugend der J. 210
Jurisdiktion des Richters 254; wer ist fähig, kirchliche J. zu erhalten? 288

Kaiserschnitt 138
Kapital, periculum sortis 106
Kaufleute, Mitwirkung 48
Kaufvertrag 112 ff.; Fehler des Gegenstandes ebd.: Fälschungen ebd.; Preis 113; gesetzlicher Preis 114; Lieferungsverträge ebd.; Benutzung und Mitteilung der vorausgewußten gesetzlichen Taxe ebd.; gewöhnlicher oder Marktpreis 115; Monopol 116; ausbedungener Preis ebd.; Verkauf durch Unterkäufer 117; Versteigerung 118
Keuschheit, Mittel zu ihrer Verteidigung 5; einen Angriff durch Tötung abweisen 134; als Tugend 210; Jungfräulichkeit ebd.; Unkeuschheit 211 ff.; Gelübde der Keuschheit der Frau, deren Mann die hl. Weihen empfangen will 284; Gelübde der Keuschheit im Orden 299; Klausur ebd.
Kinder, Ordnung der Liebe 22; Unterhaltspflicht und Recht ebd. u. 64; ihr Recht, Almosen zu geben 29; Verhältnis

zu den Eltern 49; Eigentumsrecht 64; Geschenke der Eltern u. Verwandten 65; Recht der Ehefrau, erstebeliche Kinder zu unterstützen 67; Pflichten gegen Kinder bei der Erbeinsetzung 87; Diebstähle der Kinder 147; Pflichten gegen die Eltern 242; Liebe 243; Ehrfurcht 244; Gehorsam 245; Pflichten betreffs der Standeswahl ebd.; Eheschließung ebd.; Pflichten der Eltern gegen sie 246 ff.; Sorge für die Eltern, ein Hindernis für die Wahl des Ordensstandes 303; ein Grund für den Austritt aus dem Orden ebd.

Kirchen der Häretiker bauen 45

Kirchengüter, Präskription 80; Inhaber eingezogener K. 174

Kleidung, Ärgernis 41. 234; unehrbare Kleider 234; solche anfertigen ebenda; klerikale 276

Kleinmütigkeit 198

Kleriker, ihr Eigentumsrecht 61 ff.; die verschiedenen Vermögensbestandteile des Kl. 61; Rechte und Pflichten betr. derselben 62; betr. der bona ecclesiastica 62. 63; Testierrecht der Kl. 63; Erben von Kl. ebd.; Spolienrecht ebd.; Bibliothek des Kl. ebd.; Testierfähigkeit 86; Klerikalstand 272 ff.; Beruf zum geistl. Stande 272; ohne Beruf eintreten 273; eintreten mit sündhafter Gewohnheit 274; Pflichten des Klerikers 275; klerikale Kleidung und Tonsur 276; verbotene Geschäfte 277; Aktiengesellschaften 278; Handelsgeschäfte der Kleriker und Missionäre 279; Heilkunde 280; Richter in einer causa sanguinis 281; mit Rechenschaft verbundene Geschäfte 282; verbotene Vergnügen 283; Treibjagd, Glücksspiele ebd.; Cölibat 284; Umgang mit verdächtigen Frauenspersonen 285; Konkubinat 286; Rechte und Pflichten des Pfarrers 287; Privilegien der Kl. 288 ff.; privilegium canonis 289; pr. fori 290; Exemption 291; Pr. der Bischöfe 292

Kodizill 88

Kollation an Fasttagen 203 f.

Kollektiveigentum 53

Kommunität, Not einer K. 23; Pflicht, Fehlende anzuzeigen 33; Mitwirkung zu Sünden gegen die K. 44; Diebstähle gegen eine Kommunität 146. 149; Restitution an eine K. 170

Kommunismus 56. 57

Komposition bei der Restitution 173

Konkubinat 215; des Klerikers 286

Konkurs 171. 174

Kraniotomie 137

Krankenschwester bei akatholischen Kranken 45

Kreditgeschäfte 128

Krieg, Bedingungen der Erlaubtheit 141; Tötung der Schuldigen und Unschuldigen, Privateigentum im Kriege ebd.; Friedensschluß, Restitution bei einem ungerechten Kriege ebd.

Küsse, unehrbare 228. 229

Lachen über unreine Reden 238

Lakticinien beim Fasten 204

Läßliche Sünde als Gegenstand der Zurechtweisung 31

Leben, Verpflichtung, sich das Leben zu erhalten 4; sich einer Lebensgefahr aussetzen 5; indirekte Mitwirkung zur eigenen Tötung 7; Leben abkürzen durch Ascese 8; durch Trinken, Rauchen 10; Ordnung der Liebe betr. des eigenen und fremden Lebens 23; Pflicht, das Leben hinzugeben in der geistl. Not des Nächsten 23; Versündigungen gegen Leib und Leben des Nebenmenschen 132 ff.; Pflichten der Eltern betr. des Lebens und Lebensunterhalts der Kinder 247; Pflicht betr. der Lebensstellung 247

Lebensversicherungsvertrag 127

Legat und Testament 84; legata pia ebd.; Legate an Ordenspersonen 87; Legat 88 f.; Legat und Kodizill ebd.; Rechte aus einem Legat ebd.; Verpflichtung d. Erben ebd.; Interpretation

des Legats 89; beigefügte Bedingungen ebd.
Lehrer, Restitutionspflicht wegen Unwissenheit 166; Pflichten gegen die Schüler 253
Leib, Sorge für den Leib und das Leben 4; die Unkeuschheit eine Versündigung gegen unsern Leib 215
Leihvertrag 101
Lesung, unreine 236
Leutseligkeit 195
Liebe 1 ff.; Selbstliebe ebd.; Nächstenliebe 11 ff.; Feindesliebe 14 ff.; Ordnung der Liebe 18 ff.; in Bezug auf die Personen 18; Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe 19; betr. der geistlichen Güter 20; betr. der zeitlichen Güter 21; betr. des Lebens ebd.; in Bezug auf die Nebenmenschen 22; in Bezug auf die Not 23; in Bezug auf die geistliche Not ebd.; in Bezug auf die zeitliche Not ebd.; Werke der Barmherzigkeit, Almosen s. d. W. 24 ff.; brüderl. Zurechtweisung 30 ff.; Sünden gegen die Nächstenliebe 34; Haß 34; Neid 35; Zwietracht 36; Zank und Streit 37; Rauferei 38; Ärgernis 39 ff.; Mitwirkung 43 ff.
Lieferungsvertrag 114
Lohn der Kinder 66; gerechter beim Arbeitsvertrag 121; Arbeiterstrikes 122; ungerechter bei Dienstboten 151
Lotterie 124
Lüge 192
Lust s. delectatio 211

Mäklervertrag 117
Mäßigkeit 200 ff.; Enthaltsamkeit 201; Nüchternheit ebd.; Fastengebot 202 ff.; Unmäßigkeit 208; im Trinken ebd.; Mäßigkeitsbewegung ebd.; Anwendung narkotischer Mittel 209
Maggis Suppenwürze 207
Maler 235
Mandat (Auftrag) 103; Geschäftsführung ohne Auftrag ebd.
Margarine 207
Martyrium 197
Mensuren 139
Mentalrestriktion 193; praktische Anwendung 194
Meretricium 215
Mietsvertrag 119
Militärpflicht 184; sich ihr entziehen ebd.
Minderjährige als Subjekt des Eigentums 60; Eigentumsrecht derselben 64; Eigentumserwerb 65; Präskription 81; Testierfähigkeit 86; Verträge Minderjähriger 94; Schenkungsfähigkeit 100
Missionäre, welche Handelsgeschäfte treiben 279
Mitgift 67
Mitleid 24
Mitwirkung 43 ff.; Begriff 43; M. und Ärgernis ebd.; Einteilung ebd.; Sündhaftigkeit 44; Bedingungen für die Erlaubtheit der materiellen M. ebd.; verhältnismäßige Ursache ebd.; M. zu Sünden gegen die kirchliche oder staatliche Gesellschaft ebd.; zu Sünden gegen Private ebd.; Dienstverhältnis ebd.; M. zu Sünden gegen die Gerechtigkeit ebd.; zu Sünden gegen die Religion 45; M. der Dienstboten 46; zu glaubensfeindlichen Büchern, Schriften, Zeitungen 47; M. der Wirte 48; M. der Kaufleute ebd.; zur Tötung, Verstümmelung, Beschädigung der Glücksgüter 167; negative M. zu Sünden gegen die Gerechtigkeit 168; Dienstboten, Eltern u. s. w. ebd.
Modell 235
Mohatra 111
Monopol 116
Mutter, Pflicht zur Zeit der Schwangerschaft, Pflicht ihr Kind zu stillen 247
Mutuum s. Darlehensvertag

Nacheiferung (aemulatio) 35
Nachfrage und Angebot bestimmt den Preis 115

Nächstenliebe 11 ff.; Einteilung 12; Gegenstand ebd.; Verhältnis der natürlichen zur theologischen Nächstenliebe ebd.; Gebot 13; innere Akte ebd.; äußere Akte ebd.; Feindesliebe 14 ff.; Verhältnis zur Selbstliebe 19; Ordnung der Nächstenliebe 22; Almosen 26 ff.; brüderl. Zurechtweisung 30 ff.; Sünden gegen die Nächstenliebe 34; Haß 34; Neid 35; Zwietracht 36; Streit und Zank 37; Rauferei 38; Ärgernis 39 ff.; Mitwirkung 43 ff.
Narkotische Mittel 209
Neid 35; Begriffsbestimmung, Stolz, die Quelle des N., Sündhaftigkeit ebd.
Nonnen, besuchen 209; Benutzung eines Fernrohrs ebd.
Not, äußerste, schwere, gewöhnliche 23; Pflicht der Hilfe in geistl. Not 23 ff.; Not einer Kommunität ebd.; in der äußersten N. ist alles gemeinsam 26; die N. als Quelle der Almosenpflicht 27
Notar 265
Notorietät 144
Notrecht 58. 150. 174
Notwehr 134; Erlaubtheit ebd.; gegen einen wahnsinnigen oder trunkenen Angreifer ebd.; N. zum Schutz des Nebenmenschen, zur Verteidigung der Keuschheit ebd.; N. bei Verteidigung der zeitl. und Ehrengüter 135
Noviziat 295
Nüchternheit 201

Obere, ihre Pflicht der Zurechtweisung 31. 32; berechtigtes Mißtrauen gegen Untergebene 32; Pflicht, den O. die Fehlenden anzuzeigen 33; O., welche die Diebstähle u. dgl. der Kinder nicht hindern 168
Obereigentumsrecht des Staates 53
Occupation (Aneignung) 69 ff.; Begriff 69; Jagd und Fischfang 70; Fund 71; Finden eines Schatzes ebd.; verlorene Gegenstände 72; herrenlose Güter, erblose Güter ebd.; Accession 73
Operationen, schwere 4; beschämende ebd.
Orden, Ordensobere und die Pflicht der Zurechtweisung 31; Testierfähigkeit der Ordensprofessen 86; Erbfähigkeit derselben 87; Restitutionspflicht, wenn man jemand vom Eintritt in einen Orden abhält 176; Pflichten der Kinder, welche den Ordensstand wählen 245; Gewalt der Oberinnen 288; Ordensleute besitzen das priv. canonis 289; Ordensstand 293 ff.; Begriff 293; Dispensgewalt des Papstes, des Bischofs 294; Ordensmann als Bischof, als Pfarrer ebd.; Bedingungen zur Gültigkeit der Ordensprofeß 295; Noviziat ebd.; Wirkung der Ordensprofeß 296; Streben nach Vollkommenheit 297, vgl. 293; Verpflichtung der Regel 297; Gelübde der Armut 298; Gelübde der Keuschheit, Klausur 299; Gelübde des Gehorsams 300; die verschiedenen Gewalten der Obern ebd.; Beruf zum Ordensstand 301; Hindernisse für den Eintritt 302; Überschuldung ebd.; Sorge für die Eltern oder Kinder 303; Eltern, welche dem Beruf zum O. sich entgegenstellen ebd.; Austritt und Entlassung 304; Privilegien 305

Papst, Dispens vom Fastengebot 206. 207; Ordensgelübden 294
Patent 116
Pfandleihanstalten 108
Pfandschaft 129
Pfarrer, s. Verpflichtung zur Zeit einer Gefahr 23; Verpflichtung zur Zurechtweisung 32; Versündigung mit einem Pfarrkinde 218; Rechte und Pflichten 287; Predigtpflicht, Residenzpflicht ebd.; ein Ordensmann als Pfarrer 204
Pflicht und Recht 50
Pflichtteil bei den Erbschaften 84. 87. 89
Pietät und Gerechtigkeit 49; die Tugend der P. 186

Pollutio 220 seqq.; directa 220; indirecta 221; pollutio nocturna 222; distillatio 223
Prachtliebe 198
Prahlerei 241
Prämiengeschäfte 125
Präskription 74 ff.; Begriff und Begründung 74; Subjekt ebd.; Bedingungen, res apta 75; bona fides 76; titulus 77; Besitz 78; Zeit 79; Kirchengüter, gestohlene Sachen, Schuldforderungen 80; Erbschaft ebd.; Hindernisse der Präskription 81; Wiedereinsetzung in den vorigen Stand 82
Prediger, Pflicht der Zurechtweisung 32
Predigtpflicht des Pfarrers 287
Preis 113; gesetzlicher Preis 114; gewöhnlicher oder Marktpreis 115; Monopol 116; ausbedungener Preis ebd.; bei Kunstgegenständen und Altertümern ebd.; bei Versteigerungen 118
Privateigentum schließt die Pflicht des Almosens in sich 26; Berechtigung 56. 57
Privilegien der Kleriker 288 ff.; priv. canonis 289; priv. fori 290; Exemption 291; der Ordensleute 305
Profektizgüter 64.

Qualität und Quantität beim Vertrage 96

Rabatt 115
Raptus (Entführung) 217
Rat, ungerechter, s. Restitution 164; eine geringere Schädigung anraten ebd.
Raub 146
Rauferei 38
Recht, Begriff 50; Staat nicht Quelle des Rechtes 70; Recht und Pflicht ebd.; Rechtsordnung und sittliche Ordnung ebd.; Einteilung 51; Rechtsverletzung 131
Reden, unreine 236. 237
Reklame 115
Rentenkauf (census) 109
Residenzpflicht des Pfarrers 287
Restitutio in integrum bei der Präskription 82
Restitution aus der kommutativen Gerechtigkeit 52; aus der strafenden und distributiven G. ebd.; bei Versicherung 126; bei Lebensversicherung 127; R. bei einem ungerechten Kriege 141; Restitutionspflicht im allgemeinen 152; ihre Quellen ebd.; Aneignung fremden Gutes, allgemeine Sätze 153; Besitzer guten Glaubens 154; unredlicher Besitzer 155; Veränderung der gestohlenen Sache ebd.; zweifelhaft gerechter Besitzer 156; ungerechte Beschädigung 157; Restitutionspflicht bei juridischer Schuld ebd.; praktische Folgerungen 158; Verdacht auf einen Unschuldigen lenken ebd.; jemand an der Erreichung eines Gutes hindern 159; irrtümliche Beschädigung eines Dritten 160; Zweifel über die Thäterschaft ebd.; einen schweren Schaden mit leichter Schuld zufügen 161; ungerechte Mitwirkung 162; Befehl oder Auftrag 163; ungerechter Rat 164; Zustimmung, Abstimmung 165; Schmeichelei ebd.; Zuflucht, Unterschlupf gewähren 166; Teilnahme, formelle und materielle 167; Tötung, Verstümmelung, Beschädigung der Glücksgüter ebd.; negative R. 168; Ordnung der R. 169; Restitutionspflicht in solidum ebd.; Art und Weise der R. 170 ff.; wem ist zu restituieren? 170; bei Schädigung vieler, einer Kommunität ebd.; bei unbekanntem Eigentümer ebd.; Reihenfolge der Gläubiger 171; Form der Restitution 172; Beichtsiegel ebd.; Ort der Restitution ebd.; Zeit der R. ebd.; die von der R. entschuldigenden Gründe 173; Kompositon ebd.; Unmöglichkeit 174; Konkurs ebd.; Restitutionspflicht im besonderen 176 ff.; Schädigung übernatürlicher Güter 176; Abhalten vom Eintritt in einen Orden

ebd.; Schädigung natürl. Güter ebd.; Vernachlässigung des Lehramtes ebd.; an Leib und Leben 177; bei einem Mord, Duell ebd.; Sünden gegen das 6. Gebot 178 ff.; Restitutionspflicht des Verführers 178; bei wahrem oder falschem Eheversprechen 179; Forderung einer Person, die mit mehreren sündigt ebd.; Restitutionspflicht aus dem Ehebruch 180; Zweifel, von welchem Vater das Kind stammt ebd.; R. bei Schädigung der Ehrengüter 181 f.; bei Ehrabschneidung 181; entschuldigende Gründe ebd.; bei Beschimpfung 182; bei Steuerdefraudation 183; bei Nichterfüllung der Militärpflicht 184

Richter 254 ff.; einen Preis für ein gerechtes Urteil annehmen 92; Jurisdiktion 254; Gesetzeskunde, Unbestechlichkeit ebd.; Pflicht, nach den Beweismomenten zu urteilen ebd.; in Civilsachen 255; nach einem ungerechten Gesetze 256; verpflichtet ein ungerechter Richterspruch? 257

„Ring" 125

Rückkaufsvertrag 111

Ruhmredigkeit 241

Ruhmsucht 198. 241

Sachen, hl., Präskription 75; gestohlene bei der Präskription 80; vertretbare, verbrauchbare, fruchtbare 104

Sakramente, Pflicht sie zu spenden in der äußersten geistlichen Not des Nächsten 23

Sakrilegium als Sünde gegen die Keuschheit 219; persönliches, lokales, reales ebd.

Schaden s. Beschädigung, Restitution

Schadenersatz s. Restitution; vom Feinde fordern 15

Schadloshaltung, geheime 151; bei Dienstboten, Arbeitern ebd.

Schändung (stuprum) 217; Restitution 178

Schatz, Finden eines Sch. 71

Schenkung von Todeswegen 84; Schenkungsvertrag 100; Gültigkeit, Widerruf der Schenkung ebd.; s. a. Geschenk

Schiedsrichter 258

Schlagen, den Nebenmenschen 132; die Ehefrau ebd.

Schmeichelei, als Sünde der Mitwirkung 165; als sittl. Fehler 195

Schmuck, weiblicher 234

Schmuggel 183

Schöffen 258

Schreiben, unehrbares 236

Schreiber, öffentliche 265

Schüler, Pflichten gegen den Lehrer 253

Schuld, theologische, juridische bei Rechtsverletzungen 157

Schulden der Eheleute 67; Verjährung von Schuldforderungen 80; die Schulden des Erblassers 87; Tilgung der Schuld durch ein Legat? 88; Schulden Minderjähriger 94; Schenkungen Überschuldeter 100; in welcher Reihenfolge sind sie zu zahlen? 171; Sch. beim Konkurs 174; Pflicht des Mörders betr. der Schulden des Gemordeten 177; Überschuldung als Hindernis für den Eintritt in einen Orden 302

Schulen, schlechte 248. 249

Selbstbefleckung s. Pollutio

Selbstliebe 1 ff.; natürliche, übernatürliche 1; Tugend ebd.; Verhältnis zur Gottesliebe 2; Gebot ebd.; Gegenstand, Ordnung der S. ebd.; Ordnung der Güter 3; Güter des Leibes 4; ordentliche und außerordentliche Mittel, sie zu erhalten ebd.; Selbstmord 5; sich einer Lebensgefahr aussetzen ebd.; Selbstverstümmelung 6; Kastration ebd.; indirekte Mitwirkung zum eigenen Tode 7; Ascese 8; Versündigungen 10; Egoismus ebd.; Selbsthaß ebd.; Verhältnis zur Nächstenliebe 19

Selbstmord 5; Strafen ebd.

Silentium obsequiosum 188

Sklave, Verhältnis zum Herrn 49; Sklaverei, ihre sittl. Erlaubtheit 59

Skrupulanten und die brüderl. Zurechtweisung 32
Socialismus und Almosen 26; Widerlegung des S. 57
Sodomia 216. 225
Soldat, der sich einer Lebensgefahr aussetzt 7; bei zweifelhafter Gerechtigkeit des Krieges 141; Plünderung ebd.
Spiel 124; Erlaubtheit des Spielvertrags, Glücksspiele, gesetzlich verbotene Spiele ebd.; Lotterie ebd.; Börsenspiel 125
Spielhöllen 124
Spolienrecht aus dem Nachlaß eines Klerikers 63
Staat, sein „Obereigentumsrecht" 53; sein Recht, Bestimmung über Eigentumserwerb zu treffen 54
Stand, zum Stande überflüssige und notwendige Güter 28
Standeswahl, Pflichten der Kinder gegen die Eltern 245
Starkmut 197; Martyrium ebd.; Teiltugenden der St. 198
Steuern, Pflicht, sie zu zahlen 183; Defraudation ebd.; Steuerfreiheit der Kleriker 291
Stolz 241
Streit 37
Strike 122
Stuprum s. Schändung 217
Submission 120
Sünde, die Nächstenliebe fordert keine S. 20; sich der Gefahr einer S. aussetzen ebd.; brüderl. Zurechtweisung 31; man darf nicht sündigen, um Ärgernis zu verhüten 41

Tänze 230; Tanzbelustigungen ebd.; Ballettänze 239
Taubstumme, Testierfähigkeit 86; Erbfähigkeit 87
Taxe, gesetzliche 114; Benutzung durch eine obrigkeitliche Person ebd.
Teilungsvertrag als Ursache des Privateigentums 55
Termingeschäft 125
Testament 84; formlose Testamente ebd.; Widerruf 85; Verpflichtung, ein T. zu machen 86; Testierfähigkeit ebd.; Erben 87; Legate 88; Ausführung des T. 89; Ungültigkeit des T. 90
Teufel, als Gegenstand der Liebe 12; peccatum cum daemone 226
Theater 239; Ballettänze ebd.; Kleriker 283
Tiere, wilde, zahme, gezähmte 70; bestialitas 226; Berührungen 229; Blicke 233
Titel, bei der Präskription 77
Todesstrafe, Selbstvollzug 5; sich zur Todesstrafe stellen 7; der zum Tode Verurteilte darf, aber muß nicht fliehen 260; Teilnahme des Klerikers an einer causa sanguinis 281
Todsünde als Gegenstand der brüderl. Zurechtweisung 31
Tonsur 276
Tötung des Nebenmenschen 132 ff.; direkte u. indirekte Tötung 132; Todesstrafe 133; einen Unschuldigen darf auch die öffentliche Gewalt nicht töten 133; Soldaten, Gensdarmen bei der Verfolgung eines Gefangenen ebd.; Notwehr 134 f.; Abortus 136 f.; Duell 139 f.; Krieg 141; Mitwirkung zur Tötung 167; Restitution 177
Trebellianische Quart 88
Trucksystem 115
Trunksucht 208

Übel wünschen, wann erlaubt? 34; das kleinere Übel raten, um ein größeres zu verhindern 40
Umarmungen 229
Unbeständigkeit 199
Unehrbarkeit 211
Ungeduld 199
Unkeuschheit, Zurechtweisung wegen der aus Unwissenheit hervorgehenden Fehler 31; eine Wohnung an Unzüchtige vermieten 48; Unkeuschheit 211 ff.; Lust

ebd.; Unschamhaftigkeit, Unehrbarkeit ebd.; Schwere der Sünde 212; Unkenntnis auf diesem Gebiete 214; Fornikation 215; öffentliche Häuser ebd.; Ehebruch 216; Schändung (stuprum) 217; Entführung (raptus) 217; Inzest (Blutschande) 218; Sakrilegium 219; persönliches S. ebd.; lokales, reales ebd.; peccata consummata c. naturam 220; pollutio ebd.; directa ebd.; indirecta 221; nocturna 222; distillatio 223; fleischl. Regungen 224; Sodomia 225; bestialitas 226; Unschamhaftigkeit 227 ff.; Berührungen, Küsse, Umarmungen 228. 229; Tänze 230; Verlobte 231; Bekanntschaften 232; unehrbare Blicke 233; Bilder ebd.; weiblicher Schmuck 234; Maler und Bildhauer 235; unreine Lesung, unreine Reden 236. 237; Unreines hören 238; Theater 239; innere Sünden 240; delectatio morosa ebd.; unreine Gedanken, Begierden ebd.

Unmäßigkeit 208

Unmöglichkeit des Vertragsgegenstandes 92; unmögliche Bedingungen beim Vertrag 96; Unm. der Restitution 174; zu fasten 206

Unmündige, Subjekt des Eigentums 60; Testierfähigkeit 86; Erbfähigkeit 87; unfähig, in einen Orden einzutreten 302

Unrecht 14

Unschamhaftigkeit 211; Sündhaftigkeit 227; Berührungen, Küsse, Umarmungen 228. 229; Tänze 230; Verkehr der Verlobten 231; Bekanntschaften 232; unehrbare Blicke 233; unehrbarer Schmuck 234; unreine Lesung, Reden 236. 237; U. hören 238

Unterhaltspflicht der Ehegatten, Kinder u. s. w. 22. 64

Unterschlupf gewähren 166

Unvernünftige Geschöpfe als Gegenstand der Liebe 12

Unwissenheit, Pflicht d. Zurechtweisung bei den aus Unwissenheit hervorgehenden Fehlern 31; U. bei Sünden der Unkeuschheit 214

Urheberrecht 68

Urteil 142

Vater, Herr des Kindes 49; väterliche Gewalt 64; Alimentationspflicht bei zweifelhafter Vaterschaft 179. 180

Verdacht auf einen Unschuldigen lenken 158

Verdammte als Gegenstand der Liebe 12

Verführer zur Unzucht, s. Restitution 178. 179

Vergleich 130

Verjährung s. Präskription 74 ff.

Verleumdung 143, Restitution 181

Verlobte, Sünden V. mit Dritten 215; Verkehr der V. 131

Verschwendung 196

Versicherungsvertrag 126 f.; Wesen des Vertrags 126; Schädigung der Versicherungsanstalt ebd.; Lebensversicherung 127

Versprechen 99

Versteigerung 118

Verstümmelung, seiner selbst 6; des Nebenmenschen 132; Mitwirkung zur Verstümmelung 167; Restitution 177

Vertrag, Begriff und Einteilung 91; Gegenstand des Vertrags 92; Unmöglichkeit ebd.; Unsittlichkeit des Gegenstandes 93; Subjekt des Vertrags 94; Geschäftsfähigkeit ebd.; Zustimmung ebd.; Irrtum u. Täuschung 95; Furcht beim Vertrag 96; Bedingungen beim Vertrag ebd.; unmögliche und unsittliche Bedingungen ebd.; ungesetzlich abgeschlossene Verträge 97; Eid bei Verträgen 98; s. a. die einzelnen Verträge

Vertraulichkeit zwischen geistlichen Personen 236

Verwahrungsvertrag 101

Verwünschung 145

Vigilfasttage 202

Vivisektion 271

Vollkommenheit, Streben danach 1; V. im Ordensstande 293. 297
Vorbehaltsgut der Frau 67
Vormünder, Pflicht, Almosen zu geben 29; Versündigung mit dem Mündel 218; Pflichten gegen den Mündel 249; Kleriker sollen nicht Vormund sein 282

Wähler 267
Wahnsinnige, Subjekt des Eigentums 60; Testierfähigkeit 86; Erbfähigkeit 187; darf man nicht töten außer in der Notwehr 132. 134
Wahrhaftigkeit 190 ff.; Verletzung eines Geheimnisses 191; Briefgeheimnis ebd.; Lüge 192; Mentalrestriktion 193 f.
Werkvertrag 120
Wette 123
Widerstand gegen den Strafvollzug 260
Wiedereinsetzung in den vorigen Stand 82
Wild, seine Occupation 70
Wildern 70
Wirt, Mitwirkung zur Trunkenheit 48; zur Übertretung des Abstinenzgebotes ebd.; seine Verpflichtung betr. der bei ihm eingebrachten Sachen 102; Wirt, welcher gestohlene Waren kauft 167
Wohnung an Unzüchtige vermieten 48
Wucher 105

Zahl der Personen bei Ehrabschneidung 143; der Sünden bei der Fornikation 215
Zank 37
Zeit der Restitution 172; der Mahlzeit am Fasttage 205
Zeitungen, schlechte, Mitarbeiter sein, annoncieren 47; abonnieren, öffentlich auflegen ebd.; Ehrabschneidung durch Zeitungen 144
Zeuge, Entkräftung der Zeugenaussagen durch den Angeklagten 259; gerichtliche Zeugen 263; Verpflichtung zum Zeugnis, falsches Zeugnis ebd.
Zeugung hindern 136
Zins 105; wann erlaubt? 106; gesetzlicher, landesüblicher Zinsfuß 107
Zolldefraudation 183
Zurechtweisung, brüderliche 30 ff.; strafende 30; Pflichtmäßigkeit und Bedingungen ebd.; Gegenstand 31; die aus Unwissenheit hervorgehenden Fehler ebd.; Subjekt der brüderlichen Z. 32; Obere, Bischof, Pfarrer, Prediger ebd.; Art und Weise der brüderlichen Z. 33; Anzeigepflicht ebd.
Zuwachs (Accession) 73
Zwangsenteignung 53
Zweifel an der Gerechtigkeit des Krieges 141; vermessener 142; zweifelhafte Redlichkeit bei der Präskription 66; beim Besitze 156; ob man Schaden zugefügt habe 160; wer der Eigentümer sei bei der Restitution 170; an Bezahlung einer Schuld 175; wer der Kindesvater sei bei Fornikation 180; beim Ehebruch 180, vgl. 160; Z. beim Gehorsam 188. 300; an der Schuld des Angeklagten 254; am Rechte der Parteien 255
Zwietracht 36

250.8
G596
Goepfert, F. A.
Moraltheologie
Zweiter Band.
DATE | ISSUED TO

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library